Reinhart Koselleck

Studii asupra semanticii și pragmaticii limbajului politic și social

O parte semnificativă a operei lui Reinhart Koselleck este dedicată a ceea ce el a numit „istoria conceptelor”, a cărei paradigmă a dezvoltat-o – în calitatea sa de „istoric gânditor”, așa cum l-a numit Hans-Georg Gadamer – transformând-o în fundamentul monumentalului dicționar *Concepte istorice fundamentale,* editat împreună cu Otto Brunner *și* Werner Conze. Istoria conceptelor este îndreptată în mod specific împotriva unei istorii abstracte a ideilor și se concentrează pe studiul utilizărilor lingvistice în viața socială, politică și juridică. Această abordare este astfel capabilă să măsoare experiențe și așteptări concrete în punctul de articulare dintre sursele legate de limbă și realitatea socio-politică.

Scrierile adunate în acest volum constituie cea mai semnificativă parte a moștenirii intelectuale finale a lui Koselleck. Ele narează istoria lumii moderne prin intermediul unor concepte precum „revoluție”, „criză”, „iluminism”, „emancipare”, „ *Bildung* ” și „utopie”. Acest lucru dezvăluie natura dual a acestor concepte: funcția lor de indicatori și de factori în procesul istoric. Analiza semantico-pragmatică a acestor concepte face vizibile atât continuitățile, cât și punctele de ruptură din istoria socială și culturală, permițând o formă unică de experiență istorică: istoria conceptelor devine un mijloc pentru autoiluminarea istorică a prezentului.

Povești conceptuale

Povești conceptuale ale limbajului politic și social

Reinhart Koselleck

TROTĂ

CONŢINUT

1. Istoria socială și istoria conceptelor *9*
2. Istoria conceptelor și conceptele istoriei 27
3. Istorie conceptuală 45
4. *Despre* structura antropologică și semantică a *Bildung* 49
5. „Progres" și „declin". Anexă despre istoria a două concepte 95
6. Deplasarea limitelor emancipării. O schiță istorico-conceptuală 113
7. Câteva întrebări despre istoria conceptuală a „crizei" 131
8. Patriotism. Fundamentele și limitele unui concept modern 143
9. Revoluția ca și concept și ca metaforă. Despre semantică a unui cuvânt într-un timp emfatic 161
10. Despre istoria conceptuală a utopiei temporale 171
11. Concepte inamice 189
12. Inovații conceptuale în limbajul Iluminismului 199
13. Trei lumi burgheze? Către o semantică comparativă a societatea civilă/burgheză din Germania, Anglia și Franța 225
14. Dincolo de statul național 277

Epilog: *Carsten Dutt* 293

Originea textelor 303
Indiei' analitic 305
Index de nume 307
Indii și venerai 315

ISTORIE SOCIALĂ
ȘI ISTORIA CONCEPTURILOR

A te dedica istoriei – oricare ar fi aceasta – și a o defini ca istorie socială delimitează clar subiectul de studiu. Iar specializarea istoriei în istorie conceptuală este evident același lucru. Cu toate acestea, în niciunul dintre - cazuri nu este una dintre delimitările obișnuite ale istoriilor specializate întâlnite în istoria universală. De exemplu, istoria economică a Angliei, istoria diplomației Renașterii sau istoria Bisericii în Occident constituie acest tip de domeniu specializat, valoros ca domenii de studiu și al cărui obiect și domeniu de aplicare temporal și regional sunt prestabilite. În aceste cazuri, sunt abordate aspecte specifice ale istoriei universale.

Nu același lucru se poate spune despre istoria socială și istoria conceptuală: datorită autofundamentării lor teoretice, ele revendică o generalitate ce poate fi extinsă și aplicată tuturor istoriilor specializate . Ce istorie nu se preocupă de relațiile interpersonale, de formațiunile sociale de orice fel sau de clasele sociale? Caracterizarea istoriei ca istorie socială implică astfel o revendicare incontestabilă, continuă - într-un anumit sens, antropologică - care se ascunde în fiecare dintre diferitele forme ale istoriei. Și ce fel de istorie ar fi dacă, înainte de a lua contur ca istorie, nu ar fi fost concepută ca atare? Investigarea conceptelor și a istoriei lor lingvistice face parte din condițiile minime necesare pentru a înțelege istoria în același mod în care definiția sa implică înțelegerea societăților umane.

1. RETROSPECTIE ISTORICĂ

Atât istoria socială, cât și istoria conceptuală au existat ca abordări explicite încă din epoca Iluminismului și a descoperirii lumii istorice: când formațiunile sociale au devenit fragile și, simultan , reflecția lingvistică a fost supusă presiunii de a schimba o istorie care a fost experimentată și articulată ca ceva nou. Cei care au acordat atenție de atunci istoriei reflecției și descrierii istorice întâlnesc constant ambele abordări, fie consolidându-se reciproc, ca în cazul lui Vico, Rousseau sau Herder, fie urmând căi separate.

Încercarea de a atribui și deduce toate manifestările vieții și transformarea acesteia din condițiile sociale a început să prindă contur odată cu apariția diferitelor filozofii ale istoriei în timpul Iluminismului - culminând cu Comte și tânărul Marx. Acestea au fost urmate, folosind o metodologie

pozitivistă, de istorii ale societăților și civilizațiilor, istorii ale culturii, istorii naționale ale secolului al XIX-lea și istorii regionale, a căror operă de sinteză, de la Moser la Gregorovius și până la Lamprecht, poate fi pe bună dreptate numită socioistorică sau, de asemenea, istorico-culturală.

Pe de altă parte, încă din secolul al XVII-lea, istoriile conceptuale — expresia își are originea, cel mai probabil, la Hegel —* au fost tematizate în mod conștient, menținându-și un loc stabil în diverse istorii ale limbajului și lexicografie istorică. Firește, aceste istorii au fost tematizate de toate disciplinele care utilizează o metodă istorico-filologică, care trebuie să asigure validitatea surselor lor prin abordări hermeneutice. Fiecare traducere în prezent implică o istorie conceptuală, a cărei inevitabilitate metodologică pentru toate științele sociale și umane a fost demonstrată exemplar de Rudolf Eucken în lucrarea sa *Geschichte der philosophischen Terminologia [* Istoria terminologiei filozofice].[1 2].

De asemenea, este frecvent să găsim exemple de reciprocitate în practica cercetării care reconciliază analizele socio-istorice și pe cele din domeniul istoriei constituționale cu abordările istorico-conceptuale. Această relație reciprocă a existat în domeniul cercetării asupra Antichității și Evului Mediu, o relație care a fost uneori mai mult sau mai puțin discutată, dar care a fost întotdeauna prezentă, întrucât ce stare de fapt poate fi înțeleasă, mai ales când sursele sunt rare și difuze, fără a lua în considerare modul în care acea stare de fapt este întruchipată conceptual în trecut și prezent? Prin urmare, este izbitor faptul că interdependența reciprocă dintre istoria socială și cea conceptuală nu a fost dezvoltată sistematic decât în anii 1930. Mă gândesc la Walter Schlesinger și...

1 HG Meier, „Begriffsgeschichte", în J. Ritter (ed.), *Historisches Wiirterbuch der Philosophie,* voi. 1, Basel/Stuttgart, 1971, p. 788 X08.

2 R. Eucken, *Geschichte derphilosophischen Terminologie,* Leipzig, 1879; Stuf. 1764.

toate în Otto Brunner. Mentorii acestei elaborări sistematice în domenii legate de istorie au fost Erich Rothacker în filosofie, Carl Schmitt în domeniul dreptului și Jost Trier în lingvistică.

Intenția politică a acestei cercetări, reconcilierea istoriei sociale cu cea conceptuală, a fost îndreptată împotriva a două curente foarte diferite care au predominat în anii 1920: pe de o parte, era necesară detașarea de concepte derivate din istoria ideilor și a spiritului, concepte care au fost investigate prin abstracția lor de contextul lor sociopolitic specific, într-un fel datorită valorii lor intrinseci. Pe de altă parte, era esențial să se evite, mai presus de toate, scrierea unei istorii similare cu istoria evenimentelor politice și, în schimb, să se investigheze premisele pe termen lung ale acestor evenimente.

Otto Brunner, așa cum a subliniat în prefața la a doua ediție a lucrării *„Land und Herrschaft"* [Țară și Domnie], a dorit „să investigheze premisele concrete ale politicii medievale, dar nu să descrie acea politică". Important era să se arate structurile pe termen lung ale constituției sociale și transformarea acesteia – niciodată instantanee – și să se facă acest lucru abordând în mod explicit diferitele expresii lingvistice ale grupurilor, fațiunilor sau claselor sociale, precum și istoria interpretării lor. Nu este o coincidență faptul că Analele , care au apărut în Franța din interese similare, au introdus în 1930 titlul „lucruri și cuvinte". Pentru Luden Febvre și Marc Bloch, analiza lingvistică a fost o parte integrantă a cercetării lor socio-istorice. În Germania, Gunther Ipsen, care și-a completat cercetările socio-istorice, în special studiile demografice, cu cercetări lingvistice, a deschis noi orizonturi pentru istoria modernă. Werner Conze a preluat toate aceste propuneri atunci când a fondat Arbeitskreis *für moderne Sozialgeschichtel (Grupul de lucru pentru istorie socială modernă) în 1956-1957* . Datorită inițiativei lui Conze, reconcilierea abordărilor socio-istorice cu cele istorico-conceptuale este una dintre provocările continue ale grupului. Prin urmare, la fel este și diferențierea în sine , lucru care va fi discutat mai jos.

3. O. Brunner, *Land und Herrschaft,* Brünn/München/Viena, 1942, p. xi.

4. Vezi W. Conze, „Zur Gründung des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte": *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik* 24 (1979), pp. 23–32. Conze însuși a preferat termenul „istorie structurală" *(Struklurgeschichte)* pentru a evita limitarea la „probleme sociale" care rezulta din utilizarea termenului „social". Otto Bruner a adoptat termenul „istorie structurală" pentru a evita angajamentul temporal al unei *Volksgeschichte* care, conform orientării sale teoretice, indica deja structurile în 1939. Pentru trecerea de la conceptul de *Volk* la conceptul de structură, vezi a doua ediție a lucrării *l'and mid Herrschaft* (1942), p. 164: un bun exemplu despre cum interesele pentru cunoaștere care se supun unei motivații politice pot duce, de asemenea, la noi abordări fundamentale și metodologice care supraviețuiesc punctului lor de plecare.

2. IMPOSIBILITATEA UNEI *ISTORII TOTALE*

Fără formațiuni sociale și conceptele lor, prin care primele – reflexiv sau autoreflexiv – definesc și încearcă să rezolve provocările cu care se confruntă, nu există istorie; ea nu poate fi experimentată sau interpretată, descrisă sau narată. În acest sens, societatea și limbajul fac parte din cerințele metaistorice fără de care nicio istorie *[Geschichte]* și nicio Istorie *[Historie]* ‡nu sunt de conceput. Prin urmare, teoriile, metodele și abordările socioistorice și istorico-conceptuale sunt legate, sau pot fi legate, de toate domeniile posibile ale istoriei. Din acest motiv, dorința de a concepe o „istorie totală" se infiltrează uneori și în domeniu. În unele cazuri, din cauze legate de practica cercetării, investigația empirică a istoricilor sociali sau conceptuali se concentrează pe teme delimitate; această autodelimitare nu reduce, însă, pretenția la universalitate, care derivă din teoria unei istorii posibile, o istorie care, în orice caz, trebuie să presupună societatea și limbajul.

Presiunea către specializare, necesară din punct de vedere metodologic, obligă abordările socioistorice și istorico-conceptuale să caute sprijinul unor perspective conexe. Acestea trebuie să funcționeze într-o manieră interdisciplinară. Totuși, nu rezultă că pretenția lor de universalitate poate fi pe deplin sau absolut realizată. Este adevărat că sunt constrânse să ia în considerare ansamblul relațiilor sociale, precum și articularea lor lingvistică și sistemele de interpretare. Însă premisa formală irefutabilă conform căreia toată istoria se preocupă de societate și limbaj nu autorizează concluzia generală că, din punctul de vedere al conținutului, este posibil să scriem sau chiar să concepem o „istorie totală".

Printre numeroasele și plauzibilele obiecții empirice la adresa unei istorii totale, există una referitoare la posibilitatea realizării ei, care decurge din însăși încercarea de a o concepe. *Totalitatea* unei istorii sociale și *totalitatea* unei istorii lingvistice nu corespund niciodată exact. Chiar dacă s-ar presupune cazul empiric irealizabil că ambele domenii ar putea fi tematizate ca o totalitate limitată, ar exista totuși o diferență insurmontabilă între fiecare istorie socială și istoria concepției sale.

Nici concepția lingvistică, nici realitatea nu pot reprezenta pe deplin ceea ce s-a întâmplat sau ceea ce a fost cu adevărat, și nimic nu se întâmplă fără ca elaborarea sa lingvistică să îl modifice . Istoria socială, sau istoria societății, și istoria conceptuală există într-o tensiune condiționată de materialul istoric, ceea ce le face să se refere una la cealaltă fără ca această reciprocitate să fie vreodată depășită. Ceea ce se face nu este surprins în cuvinte decât în ziua în care...

---

‡Folosesc traducerea propusă de A. Gómez Ramos în R. Koselleck, *Historia/historia,* Trotta, Madrid, 2010. (*Nota traducătorului)*

Apoi, ceea ce se spune devine fapt în momentul în care este eliberat de sub controlul cuiva. Interpersonalul, adică ceea ce se întâmplă social și ceea ce se spune în acea circumstanță sau despre ea, dă naștere unei diferențe care operează constant, împiedicând orice *istorie totală.* Istoria se desfășoară sub premisa incompletitudinii; orice interpretare care se conformează acestei viziuni trebuie să ignore totalitatea.

O caracteristică a timpului istoric este reproducerea constantă a tensiunii dintre societate și transformarea și condiționarea sa, precum și elaborarea lingvistică. Toată istoria se hrănește cu această tensiune. Relațiile sociale, conflictele și soluțiile lor, precum și cerințele lor în schimbare, nu sunt niciodată identice cu articulațiile lingvistice prin care societățile acționează, se înțeleg și se interpretează pe sine, se modifică și dobândesc o formă nouă. Voi demonstra această teză din două perspective distincte: în primul rând, din perspectiva istoriei așa cum se desfășoară *și ,* în al doilea rând, din perspectiva a ceea ce s-a întâmplat deja - istoria trecută.

3. ISTORIE ÎN ACȚIUNE, VORBIRE ȘI TEXT

Faptul că istoria socială și istoria conceptuală se referă una la cealaltă implică existența unor caracteristici diferențiatoare care, respectiv, relativizează pretențiile lor la universalitate. Istoria nu este echivalentă cu modul în care este înțeleasă și nici nu poate fi concepută fără ea. În mod similar, „istoria" nu poate fi redusă exclusiv la relații sociale, adică la relații interpersonale.

În evenimentele cotidiene, această relație apare nediferențiată, deoarece omenirea există simultan ca ființă înzestrată cu limbaj și ca ființă socială. Cum poate fi caracterizată această relație? Dependența fiecărui eveniment concret, în momentul în care se produce, de limbajul care îl face posibil este clară. Nicio activitate socială, nicio confruntare politică și niciun schimb comercial nu sunt posibile fără discurs *și* răspuns, fără o planificare dialogată, fără dezbatere publică sau conversație privată, fără un ordin - și ascultarea acestuia - fără consensul celor implicați sau disidența articulată a părților aflate în conflict. Fiecare poveste cotidiană depinde în dezvoltarea sa de limbajul în acțiune, de discurs și vorbire, așa cum nicio poveste de dragoste nu este de conceput fără cel puțin trei cuvinte: tu, eu, noi. Fiecare fapt social și diversitatea relațiilor sale se bazează pe premise comunicative și pe contribuția comunicării lingvistice. Diversele instituții și organizații, de la cea mai mică asociație până la ONU, depind de acestea oral sau în scris.

Această observație, deși aparent evidentă, trebuie totuși acceptată cu rezerve. Ceea ce se întâmplă de fapt este în mod clar mai mult decât simpla articulare lingvistică ce o permite sau o interpretează. Ordinul, decizia colectivă sau strigătul primar de a ucide nu sunt identice cu violența inerentă uciderii. Expresiile unui cuplu îndrăgostit nu sunt aceleași cu dragostea trăită de două persoane. Regulile scrise ale unei organizații sau acțiunile sale lingvistice nu sunt identice cu acțiunea și activitatea organizației în sine.

Există întotdeauna o diferență între istoria în acțiune și articularea lingvistică care o face posibilă. Niciun act lingvistic nu este acțiunea în sine care ajută la pregătirea, provocarea și realizarea ei. Totuși, trebuie admis că un cuvânt are adesea consecințe incontestabile: este suficient să ne gândim la ordinul *Führerului* de a invada Polonia, pentru a menționa un exemplu frapant. Dar tocmai în acest caz se arată clar relația existentă. Istoria nu se desfășoară fără vorbire, dar nu este niciodată identică cu vorbirea, nu poate fi redusă la ea.

Din acest motiv, dincolo de limbajul vorbit, trebuie să existe alte premise și modalități de desfășurare a evenimentelor care le fac posibile. Putem menționa, de exemplu, domeniul semioticii, care cuprinde limbajul în general. Mă gândesc la limbajul corpului, în care limbajul este transmis doar sub formă codificată, la ritualurile magice și la teologia sacrificiului, care nu își are baza istorică în cuvinte, ci mai degrabă, de exemplu, în cruce, în comportamentele de grup stabilite prin simbolurile lor sau în semnele de circulație moderne. În toate cazurile, este vorba de un limbaj al semnelor inteligibil fără cuvinte. Desigur, toate semnele menționate pot fi verbalizate. Ele pot fi, de asemenea, reduse la limbaj, dar contribuția lor constă tocmai în demonstrarea faptului că se poate renunța la limbajul vorbit și că acțiunile corespunzătoare pot fi provocate sau atitudinile și comportamentele controlate prin semne sau simboluri.

Voi reaminti doar pe scurt alte premise extralingvistice ale unor istorii posibile: proximitatea sau distanța spațială, distanțele care, după caz, pot provoca sau întârzia conflicte, diferențele temporale dintre generații și bipolaritatea sexelor. Toate aceste distincții adăpostesc evenimente, lupte și reconcilieri posibile prelingvistic, chiar dacă pot fi realizate, deși nu neapărat, prin articulare lingvistică.

Prin urmare, în toate actele există elemente extralingvistice, prelingvistice și postlingvistice care contribuie la o poveste. Acestea sunt condițiile geografice, biologice și zoologice de bază care, prin constituția umană, influențează simultan evenimentele sociale. Nașterea, dragostea și moartea; mâncarea, foamea, mizeria și boala; poate și fericirea; în orice caz, furtul, victoria, moartea și înfrângerea - toate acestea sunt elemente și forme prin care se desfășoară istoria umană, cuprinzând totul, de la cotidian până la identificarea structurilor puterii politice și a căror natură extralingvistică cu greu poate fi negată.

Totuși, distincțiile analitice examinate aici sunt greu de înțeles în contextul concret al acțiunilor care produc evenimente. Acest lucru se datorează faptului că oamenii întruchipează lingvistic toate premisele prelingvistice și le transmit prin acțiunile și experiențele lor în dialog concret. Limbajul vorbit sau textul scris, discursul prezent în fiecare caz - sau cel care a fost trecut cu vederea - se intersectează în desfășurarea concretă a evenimentelor, devenind un eveniment care, în fiecare caz, este compus din elemente extralingvistice și lingvistice de acțiune și experiență. Chiar dacă discursul devine tăcut, precunoștințele lingvistice inerente omenirii, care ne permit să comunicăm cu ceea ce se află în fața noastră - indiferent dacă este vorba de oameni, lucruri, produse, plante sau animale - vor rămâne.

Cu cât este mai mare complexitatea actorilor creați de ființele umane , așa cum se vede în procesele de muncă moderne și în relațiile lor economice sau în spațiile din ce în ce mai complexe ale acțiunii politice, cu atât devin mai importante condițiile în care are loc comunicarea lingvistică, condiții care vizează conservarea capacității de acțiune. Această importanță este evidentă în extinderea comunicării lingvistice: de la raza de acțiune a vocii pe piață până la ecranul unui televizor sau al unui procesor de date - împreună cu instituțiile care permit difuzarea acesteia - și incluzând mijloacele tehnice de transmitere a mesajelor, scrierea, tipărirea, telefonul și radioul; de la mesager la sateliții de comunicații, inclusiv poșta și presa, și cuprinzând efectele tuturor codificărilor lingvistice. Întotdeauna s-a încercat asigurarea faptului că raza de acțiune a limbajului vorbit durează pentru a opri anumite evenimente sau pentru a o extinde și stimula pentru a accelera evenimentele, a le anticipa, a le provoca și a le controla. Această observație singură ar trebui să fie suficientă pentru a demonstra împletirea dintre „istoria socială" și „istoria lingvistică" în realizarea concretă a vorbirii și acțiunii.

Discursul rostit sau textul scris și evenimentul care are loc nu pot fi separate *în acțiune;* ele pot fi diferențiate doar analitic. Când cineva este impresionat de un discurs, îl experimentează nu doar lingvistic, ci și în întregul său corp; iar dacă devine mut ca urmare a unei acțiuni, cel care „își pierde vocea" experimentează și mai puternic dependența sa de limbaj pentru a putea acționa din nou. Această interrelație personală dintre discurs, acțiune și suferință poate fi aplicată la toate nivelurile actorilor sociali din ce în ce mai complecși. Îmbinarea dintre așa-numitele acțiuni lingvistice

Iar evenimentul „real" cuprinde totul, de la comportamentul individual până la diversele moduri în care acest comportament este integrat în rețelele sociale, prin care evenimentele sunt încorporate în contextele lor. Acest diagnostic, care este valabil pentru întreaga istorie, în ciuda variațiilor istorice, are consecințe importante pentru descrierea evenimentelor trecute și mai ales pentru diferența dintre istoria socială și istoria conceptuală.

4. POVESTEA DESCRISĂ ȘI SURSELE SALE LINGVISTICE

Relația empirică pe care tocmai am schițat-o între acțiune și discurs, între acțiune și vorbire, se dizolvă imediat ce atenția se mută de la istoria în *eveniment* la istoria trecută *ex eveniment,* domeniul istoricului profesionist. Distincția analitică dintre un nivel extralingvistic și unul lingvistic al acțiunii dobândește statutul unui principiu antropologic fără de care este imposibil să exprimi orice experiență istorică într-un enunț colocvial sau științific, întrucât eu experimentez doar ceea ce s-a întâmplat - dincolo de experiența mea personală - oral sau printr-un text scris. Chiar dacă limbajul a fost un factor secundar - parțial - în executarea acțiunii și în urmările acesteia, din momentul în care un eveniment devine parte a trecutului, limbajul devine un factor primar fără de care nici amintirea, nici transpunerea științifică a acelei amintiri nu sunt posibile. În acest fel, primatul antropologic al limbajului în descrierea istoriei trecute dobândește un statut epistemologic. Din punct de vedere lingvistic, trebuie decis care parte a istoriei trecute a fost condiționată lingvistic și care nu.

În termeni antropologici, toată „istoria" se constituie prin comunicarea orală și scrisă a generațiilor contemporane, care își transmit reciproc propriile experiențe. Textul scris devine principalul vehicul de transmitere a istoriei atunci când dispariția generațiilor mai în vârstă face ca amintirile transmise oral să se estompeze. Există însă și numeroase rămășițe extralingvistice care mărturisesc evenimente și situații trecute: ruine rezultate în urma catastrofelor; monede din sisteme economice; clădiri care indică o comunitate, un guvern și furnizarea de servicii; drumuri care indică comerțul sau războiul; peisaje transformate cultural, martori ai muncii generațiilor; și monumente care comemorează victoria sau moartea; arme, dovezi ale luptelor; unelte care indică inventarea și utilizarea lor - pe scurt, „relicve" și „descoperiri" - sau imagini - care servesc drept mărturie pentru toate cele de mai sus. Diversele ramuri specializate ale istoriei studiază toate aceste rămășițe. Cu toate acestea, se poate ști cu siguranță ce s-a întâmplat „de fapt", dincolo de orice ipoteză, doar prin ceea ce a fost transmis oral sau în scris - în mod specific, prin dovezi lingvistice. Numai prin intermediul surselor lingvistice este posibil să știm care parte a trecutului ar trebui considerată „lingvistică" și care parte ca fiind ceea ce s-a întâmplat „de fapt".

Ceea ce a fost țesut laolaltă *în cadrul evenimentului* poate fi descoperit doar *post-eventum,* prin intermediul dovezilor lingvistice . În funcție de tipul de transmitere lingvistică luat în considerare - tradiție orală sau scrisă - unele genuri diverse vor converge, în timp ce altele vor diverge.

Miturile și basmele, teatrul, epopeele și romanele se caracterizează prin presupunerea și tematizarea relației originale dintre discurs și acțiune, dintre suferință, vorbire și tăcere. A face istoria prezentă creează sens, care rămâne demn de a fi amintit. Tocmai asta fac poveștile atunci când folosesc discursuri, adevărate sau imaginare, pentru a valoriza în mod corespunzător evenimente demne de a fi amintite sau atunci când folosesc cuvinte surprinse într-un text scris, demonstrând împletirea dintre discurs și acțiune.

Situațiile unice, care generează propria transformare și în spatele cărora se poate observa ceva asemănător „destinului", reprezintă o provocare pentru cercetare și pentru comunicarea oricărei autointerpretări sau interpretări generale. Memoriile și biografiile, care în limba engleză subliniază interacțiunea dintre limbaj și viață - *Viața și Scrisorile - aparțin acestui gen, fie ele bine sau prost realizate* , la fel ca toate istoriile care studiază evenimentele în funcție de dinamica lor inerentă. „El a spus asta și a făcut aceea, ea a spus-o și a făcut-o, ceea ce a dus la ceva surprinzător, ceva nou care a schimbat totul." Numeroase lucrări sunt structurate urmând această schemă formală, în special cele care, precum istoria evenimentelor politice și istoria diplomației, ne permit să reconstituim ceea ce s-a întâmplat *în acțiune* datorită stării surselor. Din perspectiva utilizării limbajului, aceste istorii aparțin unui grup care variază de la mit la roman [5]. Numai în domeniul științific depind de autenticitatea - care trebuie verificată - a surselor lingvistice, care trebuie să garanteze împletirea, până în acel moment asumată, a actelor lingvistice și a acțiunilor.

Ceea ce poate fi diferențiat analitic — prelingvisticul și lingvisticul — revine la o unitate „într-un mod analog cu modul în care se întâmplă în experiență" grație unei contribuții a limbajului: este ficțiunea factualului. Căci ceea ce s-a întâmplat de fapt este doar — retrospectiv —

5 Vezi 11. White, *Tropicele discursului,* Baltimore/Londra, 1982.

Mintea — reală prin descriere lingvistică. Prin urmare, limbajul, spre deosebire de discursul activ care are loc în istorie în acțiune, dobândește un primat în domeniul epistemologiei care îl obligă să se pronunțe întotdeauna asupra relației dintre limbaj și acțiune. Există genuri care, confruntate cu această alternativă, se articulează într-un mod extrem de unilateral. Pe de o parte, sunt surde sau reticente la contribuțiile anterioare ale limbajului, care fac parte dintr-o istorie. Există anale care consemnează doar consecințele, ce s-a întâmplat și nu cum s-a ajuns la ele. Există manuale și așa-numitele istorii narative, care tratează faptele, succesul sau eșecul, dar nu și cuvintele și discursurile care au condus la ele. Ele tratează fie acțiunile unor mari oameni, fie ale unor actori extrem de stilizați care acționează într-un mod ca și cum ar fi muți: state sau dinastii, biserici sau secte, clase sau partide, popoare sau națiuni sau orice alt actor ipostaziat. Modelele lingvistice de identificare fără de care aceste tipuri de actori nu ar putea opera sunt rareori puse la îndoială. Chiar și atunci când discursul oral sau echivalentul său scris este inclus în descriere, dovezile lingvistice sunt prea adesea considerate ca servind unei ideologii sau sunt interpretate instrumental în raport cu presupuse interese preexistente sau intenții perverse.

Chiar și cercetările realizate dintr-o perspectivă istorico-lingvistică, care se concentrează în primul rând pe dovezile lingvistice — situate la celălalt capăt al scalei noastre — riscă cu ușurință să le raporteze la o istorie reală ce trebuie mai întâi construită lingvistic. Cu toate acestea, dificultățile metodologice la care este expusă în mod special sociolingvistica și care constau în raportarea vorbirii și limbajului la diferite condiții și transformări sociale, sunt prinse în capcana aporiei care îi afectează pe toți istoricii: necesitatea de a descrie mai întâi lingvistic obiectul de studiu pe care intenționează să îl discute.

Prin urmare, și cealaltă extremă se regăsește în cadrul domeniului: publicarea surselor lingvistice doar ca atare, rămășițele scrise ale discursurilor orale sau scrise produse până în acel moment. În astfel de cazuri, tematizarea explicită a diferenței dintre acțiunea extralingvistică și cea lingvistică este lăsată la îndemâna transmiterii. Sarcina unui comentariu bun constă întotdeauna în detectarea sensului documentului, care nu poate fi înțeles fără a înțelege caracteristicile ce disting discursul de starea de fapt.

Prin aceasta, am fi stilizat trei genuri care, confruntate cu alternativa dintre acțiunea lingvistică și acțiunea extralingvistică, aleg fie să se refere reciproc la ambele acțiuni – așa cum se întâmplă la sociolingviști – fie, în cazuri extreme, să le tematizeze separat. În termeni epistemologici, limbajul corespunde unei duble *sarcini*

zonă: relief sc lanío la contextul extralingvistic al evenimentelor, precum și — în măsura în care îl face pe primul — la sine însuși. Prin urmare, într-un sens istoric, este întotdeauna autoreflexiv.

5. EVENIMENT ȘI STRUCTURĂ. VORBIRE ȘI LIMBAJ

Până acum, discuțiile și cercetările s-au concentrat exclusiv asupra a ceea ce se întâmplă și a ceea ce s-a întâmplat, asupra istoriei actuale și trecute, asupra modului în care discursul și acțiunea au fost reciproc legate *in actu,* într-o instantanee sincronă . Dar atunci când se ia în considerare analiza diacronică, problema se extinde. La fel ca în cazul relației dintre vorbire și acțiune în desfășurarea unui eveniment, sincronia și diacronia nu pot fi separate empiric. Factorii condiționanți și determinanți, care în fiecare caz posedă o stratificare cu o profunzime temporală diferită, ajung la prezent din ceea ce numim trecut și intervin în fiecare eveniment în același mod în care proiectele viitoare intervin „simultan" în cei care acționează. Orice sincronie este, *eo ipso,* simultan diacronică. Toate dimensiunile temporale sunt împletite *în act* și ar contrazice orice experiență să definim ceea ce numim prezent ca un moment care se acumulează într-o serie care pornește de la trecut la viitor sau, dimpotrivă, ca un punct de tranziție evaziv care alunecă de la viitor la trecut. Dintr-un punct de vedere pur teoretic, istoria poate fi definită ca un prezent permanent în care trecutul și viitorul sunt integrate sau ca o împletire constantă a trecutului și viitorului care face ca fiecare prezent să dispară în mod continuu. Într-un caz, cel care pune accentul pe aspectul sincronic, istoria degenerează într-un spațiu pur al conștiinței în care toate dimensiunile temporale sunt conținute simultan, în timp ce în celălalt caz, cel care pune accentul pe diacronie, prezenței active a ființei umane îi lipsește un spațiu pentru acțiunea istorică. Scopul acestui experiment de gândire este de a evidenția faptul că distincția dintre sincronie și diacronie stabilită de Saussure poate fi utilă din punct de vedere analitic, chiar dacă nu evaluează cu exactitate complexitatea legăturilor temporale prezente în desfășurarea istoriei.

Cu această rezervă, voi folosi categoriile analitice de sincronie, care se referă la momentul prezent al evenimentului, și diacronie, care se referă la profunzimea temporală prezentă și în fiecare eveniment curent. Multe condiții anterioare influențează desfășurarea poveștii pe termen lung sau mediu - și, bineînțeles, și pe termen scurt. Ele limitează posibilitățile de acțiune în măsura în care permit sau fac posibile doar anumite alternative.

Atât istoria socială, cât și cea conceptuală, însă, se caracterizează prin presupunerea teoretică a acestei relații, deși în moduri diferite. Dintr-o perspectivă socioistorică, este investigată relația dintre evenimentele

sincronice și structurile diacronice. O relație similară există între discursul vorbit (sincronic) și limbajul preexistent (diacronic), care exercită o influență constantă asupra primului, iar acesta este subiectul unei abordări istorico-conceptuale. Tot ceea ce se întâmplă poate fi unic *și* nou, dar nu până la punctul de a nu fi necesitat anumite condiții sociale pe termen lung care au făcut posibil acel eveniment unic. Se poate inventa un concept nou care să exprime în cuvinte experiențe sau așteptări care nu existau anterior. Dar acesta nu poate fi atât de nou încât să nu fie deja prezent virtual în limba dată și să nu-și primească sensul din contextul lingvistic din care derivă. Prin urmare, ambele abordări de cercetare includ în interacțiunea dintre discurs și acțiune, în care au loc evenimentele, dimensiunea diacronică — definită diferit —, fără de care istoria nu este nici posibilă, nici nu poate fi înțeleasă.

O serie de exemple vor servi la explicarea acestui lucru. Căsătoria este o instituție care, în ciuda implicațiilor sale biologice pre-lingvistice, constituie un fenomen cultural cu numeroase variații de-a lungul istoriei umane. Întrucât este o formă de socializare între două sau mai multe persoane de sex diferit sau de același sex, căsătoria este un subiect autentic de cercetare socio-istorică. În același timp, este evident că despre căsătorie nu se poate discuta decât dintr-o perspectivă socio-istorică, atunci când există surse scrise care ne informează despre ea, despre modul în care diferitele tipuri de căsătorie au fost conturate într-un singur concept.

Două abordări metodologice pot fi dezvoltate ca modele simplificate . Una se concentrează în principal pe evenimente, pe acțiunile întruchipate în discurs, text și act; cealaltă se concentrează în principal pe condițiile diacronice anterioare și pe transformările lor pe termen lung. Prin urmare, aceasta caută structuri sociale și echivalentele lor lingvistice.

1. În acest fel, un eveniment specific, de exemplu o căsătorie regală, poate fi tematizat. Sursele dinastice ne oferă informații ample despre acest eveniment: ce motive politice au existat, ce condiții contractuale au fost stabilite, ce zestre a fost negociată, cum s-au desfășurat ceremoniile și alte detalii de acest fel. Desfășurarea acestei căsătorii poate fi, de asemenea, reconstituită și narată de câte ori se dorește, urmărind succesiunea evenimentelor până la consecințele teribile care au rezultat, de exemplu, moartea unuia dintre soți sau moartea testatorului, stipulată în contract, ceea ce a provocat un război de succesiune . În prezent, istoria specifică a

În mod similar, „Căsătoria mea" explorează experiențele oamenilor din clasele inferioare. Este o temă interesantă din istoria cotidiană, care se bazează pe numeroase surse neexploatate anterior. În ambele cazuri, acestea sunt povești unice, concrete, care cuprind tensiunea ireductibilă dintre fericire și nefericire, plasate în contexte religioase, sociale și politice.

2. Nici istoria socială, nici cea conceptuală nu ar putea exista fără aceste cazuri particulare, dar investigarea lor nu este obiectivul lor principal . Ambele discipline - din nou, conform unui model simplificat - se concentrează, pentru a caracteriza a doua abordare metodologică, pe condițiile pe termen lung care operează la nivel diacronic și care au făcut posibil fiecare caz particular. De asemenea, ele studiază procesele pe termen lung care rezultă din suma acestor cazuri particulare. Cu alte cuvinte, ambele studiază structurile și transformarea lor, precum și regulile lingvistice prin care aceste structuri au devenit parte a conștiinței sociale, au fost concepute și, de asemenea, au fost modificate.

Să începem mai întâi cu metodele istoriei sociale și apoi să continuăm cu cele ale istoriei conceptuale.

Istoria socială nu ignoră dimensiunea sincronică a căsătoriilor specifice și a conversațiilor sau scrisorilor schimbate. Dimpotrivă, o absoarbe diacronic. Astfel, de exemplu, în abordările socioistorice, numărul căsătoriilor este analizat statistic pentru a documenta creșterea populației în funcție de clasa socială. În ce moment crește numărul căsătoriilor dincolo de numărul de gospodării și ferme predeterminate de clasa socială, care aveau spațiu limitat pentru producția de alimente? Cum se comportă numărul căsătoriilor în raport cu curbele salariilor și prețurilor, cu recoltele bune și rele, pentru a cântări importanța respectivă a factorilor economici și naturali în reproducerea populației? Cum poate fi raportat numărul nașterilor în cadrul și în afara căsătoriei la natura situațiilor sociale conflictuale? Cum sunt corelate numărul nașterilor și deceselor copiilor, mamelor și taților pentru a explica transformarea pe termen lung a unei vieți de căsătorie „tipice"? Cum evoluează curba divorțurilor, ceea ce ne permite, de asemenea, să tragem concluzii despre tipul de căsătorie? Toate aceste întrebări, alese aproape la întâmplare, au un lucru în comun: să scoată la lumină și să ajute la identificarea unor procese „reale" pe termen lung care, ca legi, nu sunt prezente direct în surse.

Este necesară o muncă preliminară laborioasă pentru a face conținutul surselor comparabil, pentru a agrega apoi serii de date din acel conținut și, în final - și acest lucru trebuie făcut în prealabil - este necesară o reflecție sistematică pentru a interpreta seriile de date acumulate. În niciun caz, conținutul lingvistic al surselor nu poate deriva direct conținutul structurilor pe termen lung. Suma cazurilor particulare, concrete, sincronice și documentate este inerent mută și nu poate „dovedi" structuri pe termen lung sau mediu, adică diacronice. Prin urmare, pentru a deriva propoziții pe termen

lung din istoria trecută, sunt necesare lucrări teoretice prealabile și utilizarea unei terminologii științifice specifice; aceasta este singura modalitate de a detecta relații și interacțiuni de care persoanele implicate la acea vreme nu ar fi putut fi conștiente.

Ceea ce s-a întâmplat „de fapt" pe termen lung în istorie – și nu, de exemplu, lingvistic – este, din perspectiva istoriei sociale, o reconstrucție științifică ale cărei dovezi depind de consecvența teoriei sale. De fapt, fiecare afirmație fundamentată teoretic trebuie supusă controlului metodologic al surselor pentru a putea face afirmații despre factualitatea trecutului; cu toate acestea, realitatea factorilor pe termen lung nu este suficient de fundamentată doar pe surse individuale ca atare. Acesta este motivul pentru care, de exemplu, printre adepții lui Max Weber, se pot crea tipuri ideale care grupează diferitele criterii pentru descrierea unei realități în așa fel încât relațiile presupuse să poată fi interpretate în mod consecvent. Se pot stabili tipuri de căsătorie, familii de fermieri și familii de țărani fără pământ – extrase din lista noastră de exemple – incluzând ca caracteristici numărul mediu de nașteri și decese și corelarea salariilor și prețurilor cu existența mai multor recolte proaste consecutive, cu orele de muncă și cu povara fiscală, pentru a afla cum să diferențiem o căsătorie și o familie de fermieri de o familie de țărani fără pământ și cum s-au schimbat ambele în tranziția de la o epocă preindustrială la una industrială.

Factorii din anumite cazuri, nu cazurile în sine, pot fi structurați astfel încât precondițiile economice, politice și naturale - bazate pe ponderea sistemului de salarii și prețuri, pe povara fiscală sau pe recolte - să devină inteligibile în cadrul căsătoriei tipice a unei clase sociale specifice. Întrebarea despre care factori sunt similari pe o anumită perioadă, când sunt dominanți și când sunt recesivi ne permite, de asemenea, să definim intervale de timp, perioade și praguri epocale prin care istoria căsătoriilor dintre fermieri și dintre țăranii fără pământ poate fi structurată diacronic.

Până în acest punct, seria de exemple a fost aleasă în mod conștient din tipul de factori care structurează în primul rând, diacronic, o serie de evenimente extralingvistice legate reciproc. Această selecție de exemple presupune o teorie socioistorică care, prin terminologie lingvistică specifică (în cazul nostru, este vorba de

(din demografie, economie și științe financiare) ne permite să determinăm durata și schimbarea, care altfel sunt imposibil de găsit în limbajul surselor. Prin urmare, nevoia unei teorii crește proporțional cu distanța față de „conținutul explicit" al surselor atunci când se dorește construirea unor formațiuni sociale tipice sau a unor procese pe termen lung.

Istoria căsătoriilor considerate „tipice" include și alți factori complet diferiți de cei menționați mai sus. Aceștia sunt factori care nu au putut fi investigați fără a interpreta articularea lor lingvistică. Aceasta ne conduce la metodele istoriei conceptuale, care – analog distincției dintre eveniment și structură – trebuie să diferențieze între discursul propriu-zis și regulile sale lingvistice.

Teologia și religia (sau absența lor), legea, obiceiurile și tradițiile constituie cadrul condițiilor în care se dezvoltă orice căsătorie; o preced diacronic și, în mod normal, dăinuie dincolo de ea. Acestea sunt, în general, reguli instituționalizate și modele interpretative care creează și delimitează spațiul vital al unei căsătorii. Deși este adevărat că există și modele „extralingvistice" de comportament, principalul factor mediator în toate cazurile menționate anterior este limbajul.

Premisele articulate lingvistic variază de la obiceiuri la predici, acte juridice, magie la metafizică și sacramente. Fără ele (chiar dacă prezența lor este slabă), o căsătorie nu poate avea loc sau se poate dezvolta. Prin urmare, este necesar să investigăm tipurile de texte, clasificate după criterii sociale, în care căsătoria a fost întruchipată într-un concept. Aceste texte pot fi apărut spontan, ca în cazul jurnalelor, scrisorilor sau reportajelor jurnalistice, sau, la extrema opusă, pot fi formulate cu o intenție normativă, ca în cazul tratatelor teologice sau al codurilor juridice, împreună cu interpretările lor. În toate aceste cazuri, tradițiile legate de limbă își exercită influența, definind diacronic sfera unei posibile căsătorii. Schimbările sunt percepute doar atunci când căsătoria a fost întruchipată într-un concept nou.

În acest sens, în Europa, interpretarea teologică a căsătoriei ca instituție indisolubilă stabilită de Dumnezeu, al cărei obiectiv principal era conservarea și propagarea speciei umane, a dominat până bine în secolul al XVIII-lea. Normele juridice ale moșiilor s-au conformat acestei concepții, conform căreia căsătoria era permisă doar atunci când baza economică a gospodăriei era suficientă pentru a hrăni și crește copiii și pentru a garanta sprijinul reciproc în cadrul căsătoriei. În acest fel, multe persoane au fost excluse de la căsătoria legală. Căsătoria, considerată nucleul gospodăriei, a fost integrată în cadrul dreptului moșiei. Această concepție s-a schimbat odată cu Iluminismul, care, în Dreptul comun general pentru statele prusace (1791-1794) *[Allgemeines Landrecht für die preufiischen Staaten],* a creat un nou fundament contractual juridic pentru căsătorie. Referința la statutul economic a devenit mai flexibilă, iar libertatea soților ca indivizi s-a extins până la punctul de a permite divorțul - anterior interzis dintr-o perspectivă teologică.

Aceasta nu înseamnă că dreptul comun a abandonat în vreun fel prevederile teologice și pe cele derivate din dreptul moșiei; Totuși, conceptul de căsătorie a suferit schimbări — care pot fi înțelese doar printr-o abordare istorico-conceptuală — cu nuanțe decisive care au favorizat o mai mare libertate și autodeterminare pentru ambii soți.

În cele din urmă, la începutul secolului al XIX-lea, găsim un concept complet nou de căsătorie. Fundamentul teologic a fost înlocuit de un fundament antropologic, care a eliberat instituția căsătoriei de cadrul său juridic pentru a face loc autorealizării morale a două persoane care se iubesc. *Brockhaus- ul* din 1820 a celebrat cu emfază această autonomie postulată și a întruchipat-o într-un nou concept: căsătoria din iubire. În acest fel, căsătoria a renunțat la ceea ce până atunci fusese obiectivul său principal: procrearea. Referirea la statutul economic a fost eliminată. Mai târziu, Bluntschli a mers până acolo încât a declarat (așa cum făcuse Milton înaintea lui) că o căsătorie fără iubire este imorală. Ar trebui dizolvată [6].

Au fost conturate trei etape istorico-conceptuale. Fiecare dintre ele a structurat în mod inovator aspectele fundamentale ale argumentării normative moștenite, deși într-un mod distinct. Etapa premodernă a dreptului succesoral, etapa inovatoare a dreptului comun și etapa romantico-liberală au toate caracteristica comună de a fi, într-un fel, evenimente istorico-lingvistice. Acestea au avut repercusiuni asupra întregului sistem lingvistic, un sistem în cadrul căruia căsătoriile sunt inteligibile. Nu limbajul în ansamblu, dat diacronic, a fost modificat, ci mai degrabă semantica sa și, odată cu ea, noua pragmatică a limbajului care a fost eliberată.

Totuși, metoda istorico-conceptuală nu ne permite să concluzionăm că istoria propriu-zisă a căsătoriilor celebrate s-a desfășurat în paralel cu autointerpretarea lingvistică. Presiuni economice

6Despre aceasta, a se vedea D. Schwab, „Familie", în O. Brunner *et al.* (eds.), *(eschichtliche Grundbegriffe,* vol. 2, Stuttgart, 1975, pp. 271-301; E. Kapl-Blumc, *l.iebe im I.exikon,* tează, Bielefeld, 1986.

 descrise prin abordarea istoriei sociale au continuat să acționeze în sensul limitării, împiedicării și îngreunării căsătoriilor . Și, deși limitările legale au fost reduse, presiunile sociale au fost încă suficient de puternice pentru a împiedica căsătoria din dragoste să devină singurul caz empiric normal. Cu toate acestea, ipoteza are în favoarea sa că, într-un fel, dintr-o perspectivă temporală, conceptul de căsătorie din dragoste a avut oportunități din ce în ce mai mari de a deveni realitate pe termen lung. Pe de altă parte, nu se poate nega faptul că, chiar și înainte de crearea romantică a conceptului de căsătorie din dragoste, dragostea, ca dispoziție antropologică, exista și în căsătoriile sub dreptul succesoral, care nu o menționează.

Concluzia care se poate trage cu privire la relația dintre istoria socială și cea conceptuală este că ambele sunt necesare și se referă una la cealaltă, fără ca aceasta să implice că pot deveni vreodată identice. Ceea ce a avut „de fapt" o influență pe termen lung și a suferit modificări nu poate fi pur și simplu dedus din surse scrise transmise. Ceea ce este necesar pentru aceasta este, de fapt, o muncă teoretică și terminologică prealabilă. Pe de altă parte, ceea ce poate fi prezentat istoric și conceptual - în textele transmise - se referă la un câmp de experiență limitat lingvistic și mărturisește impulsuri inovatoare care înregistrează sau pot iniția experiențe noi; însă, acest fapt nu justifică concluzia că aceasta constituie istorie reală. Diferența pe care am stabilit-o între acțiune și vorbire în desfășurarea retrospectivă a istoriei împiedică „realitatea" socială să convergă vreodată cu istoria articulării sale lingvistice. Chiar dacă în perspectiva sincronică, care este o abstracțiune, acțiunea și articularea lingvistică sunt împletite, transformarea diacronică, care este un construct teoretic, nu are loc în „istoria reală" și în istoria conceptuală în aceeași ordine cronologică sau ritm temporal. Realitatea s-ar fi putut schimba înainte ca acea transformare să fie întruchipată într-un concept și, în mod similar, este posibil ca unele concepte să fi fost create, permițând apariția unor noi realități.

Și totuși, există o analogie între istoria socială și istoria conceptuală la care, în încheiere, trebuie să mă refer. Ceea ce se întâmplă în istorie în termeni concreți este posibil doar pentru că condițiile subiacente se repetă în mod regulat pe termen lung. Subiectiv, actul căsătoriei poate fi unic, totuși întruchipează structuri repetitive. Condițiile economice existente la momentul căsătoriei, care depind de producția variabilă de culturi sau de circumstanțele economice, care se schimbă pe termen lung, sau de povara fiscală, care epuizează bugetul familial planificat lunar sau anual (pe lângă furnizarea regulată de servicii)...

(populația țărănească premodernă) își exercită influența doar datorită repetării lor regulate, mai mult sau mai puțin continue. Același lucru este valabil și pentru implicațiile sociale ale căsătoriei, care pot fi înțelese doar lingvistic. Normele care guvernează obiceiurile, cadrul juridic și - în cele din urmă - interpretarea teologică sunt în vigoare *in actu doar* în măsura în care aceste sfere instituționale de integrare se repetă în toate cazurile. Și atunci când sunt modificate, o fac lent, fără ca structurile lor de repetiție să se descompună. Ceea ce se numește „pe termen lung" există istoric doar în măsura în care timpul concret al evenimentelor adăpostește structuri de repetiție a căror viteză de transformare diferă de cea a evenimentelor în sine. Obiectul istoriei sociale constă în această interacțiune, insuficient definită de „sincronie" și „diacronie".

Corelația dintre orice discurs dat și limbajul preexistent este definită analog, dar nu identic. Atunci când se folosește un concept, cum ar fi „căsătorie", întâlnim un set de experiențe de lungă durată, stocate lingvistic, despre căsătorii, care au fost integrate în concept. Iar contextul lingvistic, care este, de asemenea, preexistent, reglează amploarea sensului său. Cu fiecare utilizare specifică a cuvântului „căsătorie", regulile bazate pe limbaj care structurează sensul și înțelegerea acestuia se repetă. Adică, în acest caz, structurile lingvistice ale repetiției permit, limitând în același timp, și domeniul de aplicare al discursului. Fiecare modificare conceptuală care devine un fapt lingvistic are loc printr-o inovație semantică și pragmatică ce ne permite să înțelegem vechiul într-un mod diferit și fără de care noul nu ar putea fi înțeles.

Istoria socială și istoria conceptuală operează cu rate de transformare diferite și se bazează pe structuri de repetiție diferite. Prin urmare, terminologia științifică a istoriei sociale se bazează pe istoria conceptelor pentru a verifica experiențele stocate lingvistic. Și, prin urmare, istoria conceptuală trebuie să se refere la descoperirile istoriei sociale pentru a evita să se piardă din vedere faptul că diferența dintre o realitate trecută și mărturiile sale lingvistice nu poate fi niciodată transformată în ceva presupus identic.

ISTORIA CONCEPTURILOR ȘI A CONCEPTURILOR ISTORIEI

A vorbi în Israel despre istoria conceptuală *(sau istoria conceptelor)* necesită un început cu un omagiu adus lui Richard Koebner. Lectura articolului său din 1953, „Semantică și istoriografie", rămâne la fel de valoroasă ca întotdeauna. Fără a intra în subtilități lingvistice, vasta experiență acumulată a acestui istoric demonstrează în acest articol de ce sunt capabile cuvintele, cum controlează

comportamentul *și* cum pot provoca acțiuni. Dar arată și cum depind de interesele actorilor *și* partidelor politice. Cuvintele *și* acțiunile se influențează și se consolidează reciproc . În marea sa lucrare postumă, editată de Helmut Dan Schmidt , * *Imperialism:* Povestea și semnificația unui cuvânt politic*, Koebner a expus cu măiestrie productivitatea acestei abordări [6]. Urmând un model pragmatic anglo-saxon, el explică cum, de-a lungul unui secol, sensul conceptului de „imperialism" s-a schimbat semnificativ de aproximativ o duzină de ori fără ca generațiile ulterioare să-l poată percepe - cu excepția cazului în care s-a făcut o retraducere istorico-conceptuală în contexte trecute. Acest lucru evidențiază cât de dependentă a fost uzul lingvistic de diviziunile partizane schimbătoare, de conflicte, de interese *și* prejudecăți de clasă, de angajamentele naționaliste sau colonialiste și de ideile de prieten și dușman de orice fel. Istoricul capabil să facă o astfel de expunere nu numai că luminează cititorii, dar contribuie și la scepticism. Aceasta este ideea care reiese din opera semantică a lui Koebner. El folosește preferențial

6 R. Koebner, „Semantică și istoriografie": *The Cambridge journal* 7 *(1953),* pp. 1 > 1 1 > 4; Ibidem, *Imperialismul. Povestea și semnificația unui cuvânt politic 1840-1960,* colet de 1 I. 1). Schomidr, Cambridge, 1964.

Istorie conceptuală într-un sens pragmatic. Semantica apare integrată în utilizarea sa argumentativă — astăzi, termenul discursiv este preferat . Prin urmare, referințele la ceea ce numim context sunt frecvente, deoarece fără el sensul unui cuvânt specific nu poate fi înțeles. În acest sens, Koebner poate fi numărat printre predecesorii lui Pocock și Skinner.

Însă istoria conceptuală a lui Koebner are și un alt aspect care duce înapoi la țara sa de origine: Germania. După cum se știe, termenul „istorie conceptuală" provine de la Hegel sau, în orice caz, din cercul său. Hegel a reprodus, într-un mod foarte concret, pas cu pas, mișcările și transformările spiritului occidental, „opera conceptului", așa cum o numea el cândva. Cu alte cuvinte, istoria conceptelor nu reflectă pur și simplu interese materiale sau politice, deși face și asta. Mai degrabă, istoria conceptelor ne învață că conține instrumentele propriu-zise lingvistice pe care oricine dorește să înțeleagă lumea sa sau să o influențeze trebuie să le posede. Prin urmare, aceste concepte au și ele propria lor istorie, inerentă limbajului. Această tradiție hegeliană, sau, dacă vreți, idealistă, a influențat, fără îndoială, metoda istorico-filologică pe care Koebner a învățat-o la Berlin, Breslau și Geneva.

Koebner a fost un medievalist *și,* ca atare, a dezvoltat un talent special pentru investigarea sensului și a utilizării antice a cuvintelor. Cu cât sursele sunt mai rare, cu atât este mai necesar să stoarcem puținele texte supraviețuitoare ca pe niște lămâi pentru a extrage din ele mărturii ale unei lumi dispărute. Urmând acest principiu, Koebner a editat o carte importantă în 1922 despre „Începuturile orașului Köln [7]". În aceasta, a investigat sensul, în special cel juridic, pe care conceptele prezente în surse centrale precum *urbs, civitas, burgenses* și *cives îl dețineau în secolul al XII-lea* și modul în care aceste concepte s-ar fi putut transforma în conflictul care i-a opus pe cetățeni arhiepiscopului și nobilimii urbane. Astfel, Koebner s-a dedicat istoriei sociale și constituționale, predominantă pe atunci în studiile medievale, în domeniul istoriei dreptului, care era deosebit de bine dotat din punct de vedere al surselor disponibile. Totuși, privind în retrospectivă, cititorul modern este surprins că Koebner a folosit „comunitatea națională" *(Ålksgemeinschaft) drept concept călăuzitor general al constituției republicane a orașului,* un concept care nu apărea de fapt în surse, ci era un concept modern din secolele al XIX-lea și al XX-lea pe care l-a proiectat asupra Evului Mediu înalt [8]. Procedând astfel,

7 R. Koebner (ed.), *Începuturile comunității orașului Köln. Despre origine-*
■ *Istoria sistemului urban german,* Bonn, 1922.

8 Véase the reseña de A. Koselleck în *Historische Viertierjahrschrift* 21 (1922 1923), p. 349-354.

Koebner se gândea în primul rând la componentele juridice care ar trebui să caracterizeze o municipalitate republicană în care cetățenii aveau drepturi egale. Putem fi siguri că doisprezece ani mai târziu, când Koebner a fost forțat să emigreze în Palestina, nu ar fi folosit conceptul de „comunitate națională" în același mod. Tocmai acest concept, odată ce presupusele criterii rasiale au fost încorporate, a servit drept slogan politic pentru a-i exclude pe evrei din comunitatea națională. Dacă se dorește, Koebner poate fi considerat o victimă timpurie a acestei schimbări semantice, care a permis și a cauzat moartea a sute de mii de cetățeni germani și a milioane de oameni nevinovați. Koebner trebuie să fi simțit acest lucru când a emigrat de la Breslau la Ierusalim în 1934.

Existența unei relații între conceptele (lingvistice) și istoria (extralingvistică) nu poate fi infirmată în mod serios. Voi încerca să clarific această relație în doi pași: în primul rând, voi aborda istoria conceptelor; în al doilea rând, voi discuta conceptele istoriei. Este evident că ambele aspecte sunt strâns legate. Voi formula apoi câteva propuneri pentru a clarifica această relație reciprocă.

1. ISTORIA CONCEPTURILOR

Toată viața umană este constituită din experiențe, fie că acestea sunt noi și surprinzătoare sau, dimpotrivă, de natură repetitivă. Conceptele sunt necesare pentru a avea sau acumula experiențe și a le încorpora în mod vital. Acestea sunt necesare pentru a fixa experiențele, care tind să se estompeze, pentru a ști ce s-a întâmplat și pentru a păstra trecutul în limbajul nostru. Prin urmare, conceptele sunt necesare pentru a integra experiențele trecute atât în limbajul nostru, cât și în comportamentul nostru. Numai atunci când a avut loc această integrare suntem capabili să înțelegem ce s-a întâmplat *și* poate să fim în măsură să facem față provocărilor trecutului. Este posibil ca în acel moment să putem dobândi și capacitatea de a ne pregăti pentru evenimente viitoare sau pentru posibile surprize pentru a le preveni. De asemenea, vom putea comunica ulterior ce s-a întâmplat sau să narăm povestea propriilor noastre experiențe. În termeni kantieni: nu există experiențe fără concepte și nu există concepte fără experiențe. Această zicală poate fi considerată și o afirmație antropologică. Este aplicabilă tuturor oamenilor și, în aspectul său formal, și tuturor culturilor, limbilor și epocilor, indiferent de experiențele dobândite și de conceptele dezvoltate pentru a permite lingvistic numărul infinit de experiențe trecute și reamintirea lor.

să faci, precum și să poți reflecta asupra posibilelor experiențe viitoare.

A înțelege ceva, a putea concepe acel lucru, înseamnă într-un mod foarte concret că utilizarea limbajului face din omenire o ființă vie puternică. Îl folosim atunci când ne mișcăm, vedem și auzim, când ne amintim sau ne așteptăm la ceva - pe scurt, când acționăm și, prin urmare, gândim simultan. Chiar în clipa în care ne mutăm atenția de la această dispoziție generală a ființelor umane la conținutul conceptelor, la experiențele concrete și reale surprinse prin intermediul conceptelor, când experiențele sunt integrate lingvistic în ele, în acel moment încep schimbările. Și s-ar putea să fim obligați să începem să spunem povești pentru că ceva s-a schimbat. Cu toate acestea, schimbarea este inteligibilă doar atunci când condițiile generale, structurale ale acelei schimbări se repetă. Numai pe un fundal de condiții repetitive este posibil să înregistrăm și să înțelegem modificările. Prin „constantă", ne referim la structura repetitivă a ceea ce Fernand Braudel a numit *lungă durată.* În ceea ce privește temporalitatea sa, *lunga durată* nu trebuie înțeleasă ca o progresie liniară constantă a unor evenimente identice, ci mai degrabă ca repetarea continuă a unor condiții similare în evenimente distincte [9]. Evenimentele diferă întotdeauna unele de altele, dar condițiile și structurile lor subiacente se repetă mai mult sau mai puțin continuu. Acest lucru se aplică atât dimensiunii istorico-conceptuale a istoriei, cât și celei a istoriei factuale. Istoria conceptuală poate fi tematizată ca transformare a sensurilor și pragmaticii doar în măsura în care se ia în considerare faptul că un număr mare de alte elemente rămân aceleași și, prin urmare, sunt repetitive. Numai pe fundalul structurilor semantice și pragmatice repetitive pot fi concepute, percepute *și măsurate* inovația și transformarea istorică în semantică și pragmatică . Astfel, devine evident, de exemplu, că introducerea de noi concepte este posibilă doar cu anumite precondiții hermeneutice. Prin urmare, ceva nou poate fi comunicat doar dacă se presupune că ascultătorul sau cititorul înțelege totul, sau cel puțin aproape totul. Chiar și cei care introduc un vocabular extrem de inovator presupun că restul va fi înțeles, că este deja cunoscut. Cu alte cuvinte, structura repetitivă fundamentală a limbajului și a înțelegerii, structura sa de repetiție, este precondiția pentru exprimarea a ceva nou. Acesta este un aspect central tocmai pentru că structura repetitivă a sensurilor anterioare, care sunt deja cunoscute și, ca să spunem așa, acceptate fără reflecție, nu atrage atenția.

9 Véase R. Koselleck, *Studii de istorie,* Francfort dM, 2000, pp. 12 ss.

Atunci când căutăm modificări specifice pe fundalul acestor structuri repetitive, este important să ne amintim că, în istorie, unele schimbări se produc rapid, în timp ce altele, dimpotrivă, o fac mai lent. Există diferite viteze de transformare. Există accelerări și decelerații cu durate variabile care se acumulează și pot provoca frecări și chiar fracturi între straturile temporale ale evenimentelor concrete, pe de o parte, și ale structurilor repetitive, pe de altă parte. Acest lucru poate duce, de asemenea, la frecări în utilizarea limbajului, în enunțuri, texte, discursuri și în sensul acestora. Un cuvânt poate dobândi brusc unele sensuri noi, în timp ce altele nu. Unele sensuri se schimbă mai rapid decât altele și pot, la rândul lor, declanșa schimbări suplimentare. Odată ce această posibilitate a fost explicată teoretic, devine posibil să se procedeze mai precis în analiză și să se determine care sensuri rămân aceleași și care nu. De exemplu, dacă se investighează perioada de după 1945, dacă se studiază continuitățile sau discontinuitățile istorico-lingvistice și istorico-conceptuale caracteristice acestei perioade, atunci când se analizează reviste nou create, precum *Wandlung* sau *Neue Sammlung, trebuie acordată atenție* rămășițelor lingvistice, stilistice și semantice din epoca național-socialistă care erau încă frecvente în acestea și relației – probabil încărcate de tensiune – care exista între aceste rămășițe încă utilizate și, pe de altă parte, reeducarea liberală promovată a dicției *și* a conceptualizării acesteia. Proclamarea noului învelite în formule vechi. Aceasta este o provocare care reapare iar și iar de-a lungul istoriei.

Permiteți-mi să dezvolt abordarea noastră: de la structurile temporale ale istoriei - atât conceptuale, cât și factuale - la relația conceptelor cu stările de fapt pe care le surprind. Cu alte cuvinte: cum se articulează relația temporală dintre concepte *și* stări de fapt? Fără îndoială, cheia istoriei conceptuale se află în acest punct. Căci ceea ce poate și ar trebui conceput se află dincolo de concepte. Orice semantică se referă la ceva dincolo de ea însăși, deși niciun domeniu de obiecte nu poate fi conceput și experimentat fără contribuția semantică a limbajului. Toate teoriile la modă în prezent care reduc realitatea exclusiv la limbaj uită că limbajul are și păstrează două fațete: pe de o parte, înregistrează receptiv ceea ce îi este exterior și, pe de altă parte, manifestă ceea ce i se impune fără ca acesta din urmă să fie lingvistic; adică lumea așa cum se prezintă ea prelingvistic și non-lingvistic. Pe de altă parte, limbajul încorporează activ toate stările de fapt și faptele extralingvistice. Pentru ca extralingvisticul să fie cunoscut, înțeles și comprehens, trebuie...

să fie întruchipat în conceptul său. După cum s-a afirmat la început: fără concepte nu există experiență și fără experiență nu există concepte.

Limbajul este atât receptiv, cât și productiv; el înregistrează și este simultan un factor de percepție, înțelegere și cunoaștere. Nicio realitate nu poate fi redusă la sensul și structura sa lingvistică , dar fără această activitate lingvistică, nu există - cel puțin pentru noi - realitate. Această distincție implică obligația de a lua în considerare ambele aspecte ale fiecărui concept. Semantica există ca metodă științifică deoarece fiecare cuvânt poate avea o multitudine de semnificații care trebuie adaptate unei realități schimbătoare. Și întrucât o stare de fapt nu poate fi surprinsă o dată pentru totdeauna într-un singur concept, ea dă naștere la o pluralitate de nume care trebuie adaptate transformării sale. Acesta este motivul pentru care onomasiologia există ca metodă științifică. Prin urmare, ambele abordări metodologice, cea semantică și cea onomasiologică, sunt necesare pentru a analiza și descrie transformarea istorică atât a conceptelor, cât și a realității pe care acestea sunt menite să o surprindă.

Așa cum a subliniat Heiner Schultz, există doar – într-un sens strict logic – patru moduri în care poate fi articulată transformarea corelativă a conceptului și stării de fapt [10].

În primul rând: sensul unui cuvânt, precum și starea de fapt surprinsă rămân aceleași sincron și diacronic.

În al doilea rând: sensul unui cuvânt rămâne același, dar starea de fapt se schimbă. Se îndepărtează de sensul anterior. Prin urmare, realitatea în schimbare trebuie înțeleasă și reînțeleasă lingvistic .

În al treilea rând: sensul unui cuvânt se schimbă, dar realitatea pe care a surprins-o anterior rămâne aceeași. Prin urmare, semantica schimbată trebuie să găsească noi forme de exprimare lingvistică pentru a se adapta la realitate.

În al patrulea rând: stările de fapt și semnificațiile se dezvoltă complet separat, astfel încât relația care exista anterior nu mai este înțeleasă. Numai metoda istorico-conceptuală ne permite să aflăm cum și cu ce concept a fost înțeleasă anterior o realitate.

Dintr-un punct de vedere strict logic, nu există alternative în afară de aceste patru posibilități atunci când se scrie o istorie conceptuală. Cu toate acestea, așa cum este obișnuit în istorie, empiric există nenumărate variații ale formelor intermediare. Pentru clarificare, voi cita câteva exemple.

În primul rând, este extrem de rar ca înțelesurile cuvintelor și stările lor de fapt corespunzătoare să corespundă pe termen lung și chiar mai rar ca acestea să se schimbe uniform și în paralel. Fără îndoială, există un grup semnificativ de înțelesuri ale cuvintelor și stări lor de fapt corespunzătoare care au rămas neschimbate de-a lungul secolelor. Multă vreme, acest lucru a fost valabil pentru conceptele care surprindeau natura și pentru lumea țăranilor și meșteșugarilor - adică pentru acele sfere caracterizate prin repetiție

10 H. Schultz, «Begriffsgeschichte imd Argumentationsgeschichte», în R. Koselleck (ed.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte,* Stuttgart, 1979, p. 43-74.

constantă. Cu toate acestea, chiar și aceste sfere sunt modificate și diluate atunci când au loc transformări economice, sociale, politice și mentale bruște.

În al doilea rând, am întâlnit recent un exemplu foarte interesant de concepte care rămân neschimbate, în timp ce realitatea s-a schimbat rapid. Pentru marxismul sovietic, cea mai înaltă etapă a capitalismului era etapa finală dinaintea revoluției definitive, care avea să aducă libertate și autodeterminare întregii umanități. Apoi, au intervenit fascismul și național-socialismul - care au apărut pe neașteptate după Primul Război Mondial. Conceptual consistente, dar factual false, ambele s-au redefinit din acel moment ca cea mai înaltă etapă a capitalismului pentru a evita abandonarea doctrinelor lor revoluționare, salvatoare. În cele din urmă, după 1945, Statele Unite și în special Republica Federală Germania au ajuns să fie văzute ca țări cu capitalism monopolist, agresive și militariste - adică fasciste prin excelență. Acesta a fost mijlocul de a se agăța de vechile categorii interpretative, de conceptele unei filozofii utopice a istoriei. Această interpretare distorsionată a realității a trebuit să fie impusă atât de mult încât, în cele din urmă, întregul edificiu conceptual tradițional și dogmatic s-a prăbușit peste noapte.

În al treilea rând, transformarea opusă poate fi ilustrată prin istoria „revoluției". Conceptul în sine este modificat, dar succesiunea evenimentelor pe care le diagnostichează se repetă într-un mod similar. Până în secolul al XVIII-lea, conceptul de revoluție indica o transformare care revenea în mod regulat de-a lungul diferitelor istorii constituționale. Era legat de manifestările antice ale războiului civil. Prin rebeliuni, răscoale, trădări, violență și asasinate după asasinate, a avut loc o transformare a constituției care nu a depășit niciodată limitele a ceea ce era omenește posibil - adică o democrație, o aristocrație sau o monarhie și formele lor degenerate. Astfel, „revoluția" indica revenirea pe termen lung la același lucru, fără ca nimic să se schimbe în fazele sângeroase ale războiului civil care au însoțit fiecare transformare. Cu toate acestea, din secolul al XVIII-lea încoace, acest concept a dobândit o dimensiune complet nouă. De la Iluminism și Revoluția Franceză, „revoluția" s-a referit la un proces unic și excepțional, caracterizat printr-o putere în scădere, care va produce un viitor complet nou al auto-

Organizarea pașnică a popoarelor. Noul concept de revoluție a ascuns, a suprimat sau a înlocuit faptul că, la fel ca înainte, aceste revoluții, interpretate progresiv, erau sortite să ducă la războaie civile sângeroase. A apărut un concept de revoluție, reinterpretat utopic, care, cu cât ignora conceptual și respingea teoretic vechea repetare a manifestărilor brutale și sângeroase ale războiului civil, cu atât le provoca mai mult. De aceea, realitatea războiului civil cerea să fie auzită din fundal. Conceptul s-a modificat de la sfârșitul secolului al XVIII-LEA ÎNCOACE, în timp ce realitatea pe care o desemnase anterior a rămas aceeași: în ciuda tuturor programelor utopice, crimele, violența și războiul se repetau.

În al patrulea rând, tensiunea dintre concept și starea de fapt la care se referă *Staat* [Stat] constituie un caz deosebit de interesant privind dezvoltarea divergentă a istoriei cuvântului și a istoriei factuale. Aleg istoria conceptuală germană, care, începând cu aproape o sută de ani în urmă, ajunge din urmă istoria conceptuală și factuală franceză doar pentru a se abate în cele din urmă de aceasta. În tradiția latină, inițial comună întregii Europe până bine în secolul al XVIII-lea, *Status putea însemna Stand ,* referindu-se, în sensul de *rang, onoare, funcție, ordin* sau, în franceză *état* , la fiecare dintre cele trei stări. *Status,* numit și *Staat* în germană și olandeză, era un concept care se referea la o societate pluralistă, eterogenă din punct de vedere juridic și inegală din punct de vedere social și politic. *Status* în sensul de stare însemna astfel un grup definibil și excluzibil din punct de vedere juridic, care presupunea, în cadrul aceleiași societăți, alte grupuri la fel de definibile și excluzibile. Singura caracteristică pe care o aveau în comun stările era supunerea lor egală față de principele suveran, care încerca să concentreze toată puterea în mâinile sale.

Administrația de stat modernă a apărut în măsura în care prințul a fost capabil să își exercite drepturile și să dezvolte instituțional o armată, impozite, justiție și, în cele din urmă, și Biserica. Administrația de stat a dizolvat, nivelat și eliminat distincțiile de clasă, dând naștere, prin impunerea unei egalități juridice crescânde, societății moderne de clase din secolul al XIX-lea.

Îmi cer scuze pentru acest rezumat scurt și liniar al dezvoltării statului teritorial german, dar am acceptat acest model ca o abreviere a unei istorii factuale extrem de complexe, deoarece este valid pentru contrast cu istoria conceptuală a *statutului.* Istoria formării statului nu se desfășoară în realitate în conformitate cu și nici în paralel cu istoria conceptuală care se referă la ea. Să analizăm următoarele exemple:

1. În secolul al XVII-lea și continuând până în secolul al XIX-lea, *Staat* a coincis cu *moșia* |.S'taw/|. Moșia-

Lista prințului era a sa. În limbajul teoriei juridice, moștenitoare a dreptului natural, o inversare completă a avut loc în doar câteva decenii. Starea a devenit apoi un factor care împiedică formarea statului: „stat” și „stată”, inițial înzestrate cu un conținut semantic identic, au devenit concepte rigid opuse. Ceva, de altfel, similar cu cazul „revoluției” și „războiului civil” din aceeași

perioadă.

2. *Statutul,* până atunci un concept referitor la o societate pluralistă, a devenit un concept fundamental și, ca *Staat (Stat)* , a revendicat drepturi absolute asupra unei serii de semnificații. În locul prințului, statul însuși a devenit „suveran", iar locul „șefului statului" a fost luat de „Statul în general". Statul a concentrat toate drepturile suverane referitoare la legislație, finanțe, impozitare, educație, Biserică și armată. Îi considera pe toți cei care anterior fuseseră supuși împărțiți în stări drept cetățeni ai statului. Și toate acestea în cadrul unui teritoriu extern precis definit. În această măsură, *Staat* a fost transformat într-unul dintre numeroasele colective singulare ale modernității *[Neuzeit],* care cuprind în mod abstract multe semnificații.

3. Statul unificat a exclus ulterior toate celelalte înțelesuri anterior comune ale *termenului „Staat",* ceea ce contrastează cu statele occidentale vecine, unde se mai poate vorbi despre *„stare de lucruri"* sau *„état des choses",* expresii care au dispărut în germană. Cu toate acestea , imediat ce *„Staat" a devenit* un concept fundamental, cu o pretenție de exclusivitate antipluralistă, a început să fie și el pus sub semnul întrebării.

Ne aflăm astfel în fața unui criteriu general care caracterizează un concept istoric fundamental. *Staat,* ca un colectiv unic înzestrat cu o mare complexitate, împărtășește această caracteristică cu alte câteva zeci de concepte fundamentale similare care s-au format în jurul ISOO.

Statul a devenit un concept de neînlocuit; fără el, realitatea socială și politică nu mai putea fi înțeleasă sau interpretată. Tocmai din acest motiv, a devenit din ce în ce mai controversat, întrucât toate partidele provenite din vechile stări doreau să-și construiască propriul Stat și să-și implementeze propriile programe. Prin urmare, conceptul de Stat, care anterior fusese plural, s-a diferențiat din nou, fără a abandona însă pretenția instituțională la exclusivitate pe care o dobândise. A devenit Stat monarhic, Stat social, Stat creștin, Stat de drept, Stat național, Stat al bunăstării, Stat popular, Stat federal și tot ce putea și poate fi conceput. Chiar și aceste combinații de cuvinte, care au variat de-a lungul istoriei și pentru care au existat dezbateri aprinse în domeniul empiric, hrănesc semantica Statului „în general".

S-ar putea argumenta dacă această istorie conceptuală specific germană este doar o reacție la o realitate anterioară sau dacă noua concepție despre stat, produs al filosofiei idealiste a istoriei, și-a imprimat amprenta asupra realității. Ceea ce se poate afirma cu certitudine este că acest nou concept general despre stat este insuficient pentru a explica variabilitatea caracteristică istoriei evenimentelor. Pe de altă parte, există structuri recurente prezente în societatea administrată birocratic, care pot fi subsumate în mod adecvat doar conceptului fundamental și durabil de *Stat.*

Ca prim rezultat provizoriu, avem că sensul cuvintelor și utilizarea lor nu au niciodată o relație unu-la-unu cu ceea ce numim realitate. Atât conceptele, cât și realitățile au propria lor istorie și, deși este adevărat că unele se referă la altele, ele se schimbă în moduri diferite. Trebuie subliniat faptul că conceptele și realitatea se schimbă cu viteze diferite; uneori conceptualizarea realității este înaintea realității, iar alteori realitatea este înaintea conceptualizării.

Acest fapt a devenit clar în lista noastră de exemple. Toate conceptele, așa cum era deja evident în cazul conceptului de Stat, au straturi diacronice de profunzime variabilă. În secolul al XVIII-lea, *statutul (sau Stand)* avea o semnificație care se extindea dincolo de secole de antichitate. Diversele clase sociale, drepturi, onoruri, privilegii, libertăți, poveri și obligații incluse în acest concept proveneau, în general, din ceea ce numim Evul Mediu Înalt și Târziu. Conceptul era încărcat cu o bogăție de experiență, acumulată de-a lungul diferitelor epoci, chiar dacă stările de fapt la care se referea erau din ce în ce mai criticate. În orice caz, este inițial un *concept care înregistrează experiențe [Erfahrungsregistraturbegriff]*. Un tip de concept care a predominat în limbajul politic, social și juridic din Evul Mediu Înalt până la Iluminism.

În secolul al XVIII-lea, au fost adăugate noi concepte care au contribuit la transformarea celor vechi într-o nouă realitate. Acestea sunt colectivele singulare descrise anterior. Din libertăți apare „libertatea ”; din vechiul imperiu, „republica federală” *(république fédérale)* - întruchipată de Montesquieu și Johannes Müller în acest concept inovator; din progres, „progres”; din istorii, „istorie ”. Toate aceste concepte fundamentale și altele analoage lor au în comun faptul că - într-un sens temporal - nu se mai bazează exclusiv pe un set de experiențe pe care le reflectă. De fapt, ele proiectează o transformare constituțională de natură socială, politică și religioasă. Conceptul nostru de „Stat” participă, de asemenea, la această deschidere către viitor. Devine un *concept care generează experiențe [Erfahrungsstiftungsbegriff].*

Lista chintesențială, Statul în general, așa cum a ajuns să fie numit în timpul Revoluției Franceze și asupra căreia filosofii idealiști au reflectat în profunzime, a dobândit pretenții normative cu obiective juridice și morale care aveau să fie îndeplinite doar în viitor. Statul autentic era cel care urma să vină, Statul viitorului.

În cele din urmă, există o a treia variantă. După ce conceptul nostru a înregistrat și păstrat mult timp experiențele care l-au precedat și după faza în care a inclus în sensul său ideea unui nou viitor, a ajuns să se separe complet de contextul experiențelor prezente: a devenit un concept îmbogățit cu elemente utopice, un *concept pur de așteptări.* La Fichte, statul autentic este cel care își educă cetățenii să fie autonomi, cetățeni care, odată ce au luat în propriile mâini toată administrația, vor face ca întregul stat, și odată cu el toată puterea și coerciția, să fie inutil. Scopul acestui stat este să se desființeze pe sine. El anticipează ceea ce avea să devină mai târziu, la Marx și Engels, dogma „abolirii statului" în viitor.

Aceasta ne oferă un al doilea rezultat al analizei noastre: nu numai că toate conceptele fundamentale sunt de neînlocuit și, prin urmare, controversate, dar posedă și o structură temporală internă. Fiecare concept fundamental conține elemente ale unor semnificații trecute în straturi situate la diferite adâncimi și așteptări viitoare de importanță variabilă. Astfel, aceste concepte generează, într-un mod inerent limbajului, un potențial de mișcare și modificare temporală independent de conținutul lor de realitate. Conceptele formate cu sufixul -ism sunt reprezentative pentru termeni cu un grad ridicat de inovație. Lista acestor -isme este extinsă. Ea începe la începutul secolului al XVIII-lea cu „patriotism", care exprimă o dragoste de țară indusă de un cosmopolitism ce transcende toate monarhiile și se extinde, prin „republicanism", „democratism" și „liberalism", la „socialism" și „comunism", precum și la „naționalism", „fascism" și „național-socialism". „Sionismul" face parte și el din această serie, și nu doar lingvistic.

Toate aceste concepte de mișcare și acțiune au avut în comun o lipsă de experiență acumulată în momentul inventării lor, cu excepția dispoziției psihologice a utilizatorilor lor. Abia în cursul luptelor politice, diversele programe au devenit realitate, cu grade diferite de succes. În această serie, doar unul dintre conceptele menționate anterior nu a fost realizat de susținătorii săi și de cei care îl utilizează, așa cum recunosc ei înșiși, până în ziua de azi: comunismul. Până în ziua de azi, acesta rămâne strict un concept de așteptări.

Prin urmare, se poate stabili o regulă pentru conceptele de mișcare în modernitate: cu cât sunt mai puține experiențe conținute, cu atât sunt mai mari așteptările. Această regulă semantică a compensării a pătruns întregul nostru vocabular la nivel internațional încă de la Revoluția Franceză. Dacă privim în urmă, vom observa că posedă o moștenire teologică, alimentată de repetiția familiară a profețiilor neîmplinite, care, cu cât devin mai puțin reale, cu atât capătă mai multă forță. Orientată spre viitor, regula noastră a compensării prezintă un exces de potențial utopic capabil să stimuleze constant noi acțiuni – acțiuni pe care, de fapt, le-a stimulat.

Totuși, trebuie să evităm să reducem istoria reală doar la activitatea acestor concepte fundamentale. Mai mult, trebuie să fim conștienți de varietatea conceptelor utilizate în mod real și de limbajul vorbit de diferite

straturi sociale, grupuri, partide și clase. Clasele inferioare, împovărate de obligația de a plăti impozite, de a merge la școală *și* de a efectua serviciul militar, au avut tendința de a vedea Statul mai mult ca pe un despot contemporan sau un educator sever decât ca pe un Stat situat în viitor. Același lucru ar putea fi valabil, deși profetizând contrariul, pentru funcționarul public cultivat al secolului trecut sau pentru partid ca avangarda proletariatului în acest secol: un tutore care se amestecă peste tot și încearcă să reglementeze totul. Anumite grupuri de vorbitori folosesc colocvial diferite sensuri pentru un concept fundamental, dar fără a abandona conceptul fundamental în sine, care este de neînlocuit. Un cuvânt își pierde capacitatea de a reprezenta un concept fundamental atunci când nu mai este capabil să cuprindă suficient experiențe noi și să le întruchipeze într-un concept comun, împreună cu așteptările care urmează să fie îndeplinite. Acesta va dispărea încetul cu încetul din circulație. Este suficient să reamintim că „elita" înlocuiește „aristocrația", „fermier" înlocuiește „țăran", uneori „muncitor" înlocuiește „angajat", iar „societatea" înlocuiește „statul". Evident, acest lucru nu rezolvă problemele exprimate în conceptele în sine, ci doar le reformulează și le redefinește. Este la fel de clar că în spatele acestor schimbări de terminologie sau de formare a conceptelor se află probleme extralingvistice. Tocmai această diferență dintre concept și starea de fapt este cea care conduce și guvernează în mod repetat transformarea istorică.

Aceasta ne oferă un rezultat încă de la prima noastră incursiune. Limbajul ne spune întotdeauna mai mult sau mai puțin despre ce s-a întâmplat și se întâmplă în istoria reală. Iar istoria conține întotdeauna mai mult sau mai puțin decât ceea ce poate fi exprimat prin limbaj. Prin urmare, istoria conceptuală ne obligă să luăm în considerare problema conceptelor istoriei.

2. CONCEPTE DE ISTORIE

I li nios a pornit de la premisa că între stările de fapt istorice și înțelegerea lor lingvistică există o tensiune care reapare constant și care duce în mod necesar la rescrierea oricărei istorii scrise și, prin urmare, fixate.

Din acest motiv, problema conceptelor călăuzitoare care constituie o anumită istorie este ridicată în mod repetat de-a lungul istoriei și de fiecare dată primește un nou răspuns. Această observație nu ne conduce în capcana relativității absolute; ea demonstrează doar că, datorită experiențelor istorice în schimbare, se dezvoltă constant noi abordări care necesită retroactiv o rescriere a istoriilor anterioare [11]. Această rescriere nu se realizează arbitrar, ci științific și cu dreptul de veto al surselor. Deși sursele nu ne spun niciodată ce ar trebui să spunem, ele ne împiedică să facem afirmații riscante pe care conținutul lor nu le permite, pe care pur și simplu le exclude ca fiind false.

Înainte de a aborda conținutul unor posibile concepte ale istoriei, aș dori să fac o scurtă observație metodologică. Este bine cunoscut faptul că există atribute diverse și dezbătute care definesc ceea ce constituie istoria în fiecare caz. Pentru abordările care se pretind materialiste, limbajul nu are nicio importanță intrinsecă. Este redus la nivelul unui simplu instrument al unor interese date, de exemplu , cele de origine economică. Devine un epifenomen al forțelor non-lingvistice. „Ființa determină conștiința". O astfel de abordare poate fi perfect validă, deoarece o analiză științifică sociologică a unui text ne poate spune mai multe decât dezvăluie textul în sine.

La polul opus al spectrului interpretărilor posibile se află așa-numita abordare idealistă, care citește toate textele - documente sau exegeze - în același mod, ca forme de expresie a spiritului uman. Această abordare este, de asemenea, valabilă, deoarece permite - urmându-l pe Hayden White [12]- întruchiparea întregii istorii în descrieri istoriografice. În acest fel, istoriografia devine parte a sistemului cultural de comunicare, la fel ca orice alt gen literar . Și astfel, limbajul nu mai este un simplu instrument, ci un factor activ, singurul determinant al realității unei povești. Prin aceasta, istoria este pe deplin realizată în forma sa lingvistică.

---

11 Véase mi disertación «Schimbarea experienței și schimbarea metodelor», en R. Koselleck, */.eitscbichteii. Studieri zur Historik,* Francfort dM, 2000, pp. 27-67 [trad, de D. Innerarity, *I* os cs/ní/os *del tiempo: estudios sobre historia,* Paidós, Barcelona, *2001].*

12 I I. White, *Metaistoria. Imaginația istorică în secolul al XIX-lea în Eulopu,* lï .îni fort dM, 1441 |trad. de S. Mastrangelo, *Metahistoria: la imaginación histórica in 1.1 l iiKipii del siglo* \i\, l < :E, México, (992|.

Voi consolida cele două poziții extreme schițate pe scurt, atribuindu-le caracterul unor principii euristice ale cunoașterii. O istoriografie socioeconomică și una bazată pe analiza critică a textelor nu trebuie neapărat să se excludă reciproc. Dimpotrivă, se pot stimula reciproc. Cu toate acestea, nici abordarea materialistă, nici cea idealistă nu pot răspunde la întrebarea noastră inițială despre diferența reprodusă constant dintre realitatea istorică și forma sa lingvistică. Limbajul este, pentru a continua să folosim această pereche de abordări opuse, ambele simultan. Așadar, întrebarea ce este cu adevărat istoria trebuie formulată diferit. Decizia dacă istoria este fundamental determinată economic, politic, religios, mental, social sau de orice alt factor poate primi un răspuns complet diferit, în funcție de preferințele și experiențele fiecărui autor. În acest caz, nu se poate lua o decizie care exclude celelalte modele explicative. Dar ceea ce este sigur este că, odată ce este pusă alternativa metodologică cu privire la ceea ce ar trebui să aibă prioritate, răspunsul în sine va fi o decizie lingvistică.

Încă trebuie luată o decizie articulată lingvistic cu privire la factorii sau condițiile care ar trebui să aibă o pondere mai mare: cele lingvistice sau non-lingvistice. Abordarea euristică, fie că susține că istoria este cel mai bine înțeleasă prin examinarea intereselor economice, fie prin luarea în considerare a modurilor mentale de comportament, poate fixate lingvistic, trebuie mai întâi clarificată teoretic, adică lingvistic. Este întotdeauna posibil să se ofere soluții parțiale sau o combinație de răspunsuri provizorii, așa cum istoricii preferă în mod special să facă. Cu toate acestea, din punct de vedere epistemologic, este inevitabil să se confrunte cu alternativa - care trebuie rezolvată lingvistic - dacă istoria este determinată lingvistic sau extralingvistic.

Prioritatea limbajului în determinarea a ceea ce constituie o poveste este, așadar, rezultatul reflecției metodologice. Aceasta nu implică în niciun fel o decizie prealabilă cu privire la conținutul acesteia. Determinarea conținutului care va fi abordat în procesul de cercetare se poate concentra tocmai pe factori non-lingvistici: pe impulsuri și dorințe umane, pe nevoi și pe lipsa resurselor pentru a satisface aceste nevoi, pe interese economice sau pe dorința de putere politică, pe comportamente nereflexive, rutinier, pe condiționarea geografică a acțiunilor, pe elemente care preced orice interpretare lingvistică precum aerul, pământul sau marea, cum ar fi râurile, deșerturile sau munții, cum ar fi zăpada, gerul, furtunile, inundațiile, dezastrele naturale, căldura, seceta și alte constrângeri de care suferă ființele umane, cum ar fi bolile infecțioase, care pot provoca moartea prematură.

O investigație se poate concentra în egală măsură asupra condițiilor și rezultatelor strict lingvistice ale acțiunilor, de exemplu , în litigiile juridice, care pot fi întrerupte în timpul războaielor, dar care au avut loc anterior din punct de vedere lingvistic. Documentele și înregistrările juridice aparțin acestui domeniu, iar textele teologice sunt esențiale pentru istoria religiei sau a Bisericii, deși acest lucru nu implică neapărat că ele au ultimul cuvânt. În

mod similar, istoria politică constituțională trebuie să utilizeze declarațiile lingvistice ale celor implicați și textele lor normative pentru a înțelege și descrie viteza mai mare sau mai mică a schimbării.

Tucidide, decanul istoriografiei noastre politice și antropologice, a făcut din alternativa dintre o istorie condiționată lingvistic sau extralingvistic modelul fundamental al operei sale: crimele și atrocitățile, bolile și sclavia care au avut loc și au afectat oamenii în războaie și războaie civile apar în capitolele sale narative. Cu toate acestea, ceea ce au gândit oamenii despre aceste evenimente, cum și-au exprimat experiențele dureroase și speranțele care au apărut constant în ele se regăsesc în discursuri și dialoguri. În acestea se întruchipează în concepte ceea ce s-a întâmplat, ceea ce s-ar fi putut întâmpla sau ceea ce se va întâmpla în viitor. Ceea ce este în prezent de obicei subsumat opoziției dintre teorie și practică, Tucidide a redus mai clar, imediat și concret la alternativa menționată anterior: pe de o parte, reflecții și afirmații lingvistice sau dialogice; pe de altă parte, fapte și omisiuni, acțiuni și suferințe. Cu această distincție, încă nerezolvată, între limbaj și evenimente, între vorbire și succesiunea evenimentelor, ajung la sfârșitul reflecțiilor mele.

Mă voi concentra acum asupra predeciziilor lingvistice, asupra - premiselor conceptuale cu care trebuie investigate, înțelese și descrise istoriile. Trebuie să subliniez încă o dată, pentru a preveni orice ideologizare ușoară, că aceasta nu implică luarea de partea în prealabil a unei anumite povești, fie din punct de vedere lingvistic, fie extralingvistic.

În primul rând, este necesar să menționăm un fapt care în limbile occidentale derivate din latină poate fi exprimat doar cu dificultate : și anume, diferența dintre „Historia" *[Historie] (istorie)* și historia *[Geschichte] (evenimentele reale).* În termeni simplificați , aceasta este opoziția evidentă dintre *res gestae,* pragmata *,* acțiuni și evenimente, pe de o parte, și relatările acestora, narațiuni istorice și istorii, pe de altă parte. Această opoziție, pe care o folosim și noi, a fost evidentă până bine în secolul al XVIII-lea și totuși a dispărut.

Dacă ne concentrăm asupra sferei lingvistice germane, descoperim că la sfârșitul secolului al XVIII-lea a avut loc o transformare surprinzătoare,
Aceasta a condus la un concept complet nou de istorie. În primul rând, „istoria" este condensată într-un colectiv singular, concentrând toate istoriile concrete ale trecutului și posibilele istorii ale viitorului într-un concept comun. Anterior, „istoria" era un concept plural care se referea la suma istoriilor concrete. Fiecare dintre aceste istorii concrete avea propriul actor - un prinț, o țară etc. Aceste subiecte făceau obiectul unei narațiuni sau descrieri din partea istoricului, care își scria istoriile pe baza unor istorii specifice.

Dimpotrivă, noua singularitate colectivă, care se forma lent, a devenit propriul său subiect. Istoria, la fel ca Dumnezeu, a început să acționeze pe cont propriu și prin intermediul unor agenți individuali. În acest fel, noul concept a dobândit un statut diferit, un statut teoretic pe care vechiul plural „istorii" *[Geschichten]* nu-l mai atinsese niciodată înainte. Heinrich Koster,

un filosof din Gielsen, a definit în mod potrivit noul concept emergent: *„Istoria* înseamnă același lucru cu *teoria istoriei* , sau *filosofia istoriei* , sau *logica istoriei.”* [1] * Istoria a devenit un metaconcept. Cu alte cuvinte, conceptul nu numai că tematiza evenimentele care se produceau empiric, dar se concentra în primul rând pe condițiile unor istorii posibile. În acest sens, istoria a devenit propriul său subiect.

În al doilea rând, această istorie a devenit simultan propriul său obiect, deoarece conceptul tradițional de istorie a fost, într-un fel, absorbit de singularul colectiv. Începând cu aproximativ 1780, „istorie” putea însemna și „Istorie”. Istoria evenimentelor și metoda de investigare și narare a acestora au fost astfel întruchipate într-un singur concept . Condițiile în care s-a desfășurat acțiunea și condițiile cunoașterii sale - sau, cu alte cuvinte, precondițiile extralingvistice și lingvistice ale întregii istorii - au fost concepute conceptual împreună. Sau, dacă preferați, ceea ce s-a întâmplat, dintr-un punct de vedere strict istorico-lingvistic, a fost o transformare transcendentală anticipată: condițiile realității sunt simultan cele ale cunoașterii sale.

Wilhelm von Humboldt a oferit o reflecție profundă asupra acestei convergențe . Ca să-i citez cuvintele: „Tot ceea ce acționează în istoria lumii se mișcă și în interiorul oamenilor.” „Istoricul demn de acest nume trebuie să descrie fiecare eveniment ca parte a unui întreg sau, cu alte cuvinte, să descopere în fiecare dintre ele forma istoriei în general.”[13] [14].

13 HMG Kõster, «Historie», en *Deutsche Encyclopadie, oder Allgemeines Real-Worterbuch aller Künste und 'Wissenschaften, 23* vol., 1778-1804, voi. 12, Francfort dM, 1787, p. 660.

14 W. von Humboldt, *Despre sarcina istoricului* [1821], en *Schri/- ten zur Anthropologie und Geschichte,* Darmstadt, '1980, pp. 585-606, aquí p. 590.

Știința este aproape de a întrezări în această teorie a convergenței un - argument circular estetic: fiecare istoric poate redescoperi obiectiv în istoria sa ceea ce a introdus subiectiv în ea. În consecință, ideologiile pot pătrunde necontrolat în domeniul descrierilor istorice, deoarece întregul presupus teoretic este recunoscut într-un mod necontrolat în fiecare dintre domeniile sale specifice de cercetare.

Vă voi scuti de exemple de acest tip de istoriografie scurtcircuitată ideologic. Ele se regăsesc atât în așa-numita fază pre-științifică , cât și în așa-numita fază științifică a breslei istoricilor. Oricine permite anumitor interese să ghideze cunoașterea trebuie să știe că aceleași interese obstrucționează simultan această cunoaștere. Mă voi referi doar la istoria germană din secolul al XIX-lea, care, cu un grad ridicat de dezvoltare istorico-critică, a căutat în mileniul precedent o istorie a poporului german, a cărui formare ca atare nu a fost concepută, însă, decât în secolul al XIX-lea. Știința nu protejează împotriva erorii.

Pe de altă parte, știința este capabilă să stabilească bariere metodologice care împiedică judecăți pripite. Una dintre aceste bariere este distincția istorico-conceptuală dintre limbă și istorie, două domenii care nu pot niciodată să ajungă la o corespondență reciprocă. Istoria este întotdeauna mai mult sau mai puțin decât ceea ce se spune lingvistic despre ea; în mod similar, limba spune întotdeauna mai mult sau mai puțin decât ceea ce se găsește în istoria reală.

ISTORIE CONCEPTUALĂ

Încă din anii 1950, „istoria conceptuală" se referă la un domeniu de cercetare istorică pentru care limbajul nu este un epifenomen al așa-numitei realități („Ființa determină conștiința", Karl Marx), ci mai degrabă o instanță metodologică ultimă ireductibilă, fără de care nicio experiență sau cunoaștere a lumii sau a societății nu este posibilă .¹ Pentru istoria conceptuală, limbajul este, pe de o parte, un indicator al unei „realități" date anterior și, pe de altă parte, un factor al acelei realități. Istoria conceptuală nu este nici „materialistă", nici „idealistă"; ea investighează atât experiențele și stările de fapt întruchipate în conceptele sale, cât și modul în care aceste experiențe și stări de fapt sunt înțelese. În acest sens, istoria conceptuală leagă istoria limbajului de istoria factuală. Una dintre sarcinile sale constă în analiza convergențelor, schimbărilor și discrepanțelor în relația dintre concept și starea de fapt care apar în dezvoltarea istorică.

Concepte precum „stat" sunt mai mult decât simple semnificații; ele cuprind multe semnificații individuale (teritoriu, graniță, cetățenie, justiție, armată, taxe și legislație), le unesc într-un compozit superior și se referă la sisteme filosofice, formațiuni politice, situații istorice, dogme religioase, structuri economice, clasificări sociale și așa mai departe. Atunci când aceste tipuri de concepte devin de neînlocuit - neinterschimbabile - ele devin concepte fundamentale fără de care nicio comunitate politică și lingvistică nu este posibilă. Simultan, ele sunt controversate deoarece diferiți vorbitori vor să le impună un monopol asupra semnificației. Continuând cu exemplul nostru, vedem [15]cum se adaugă apoi determinări parțial exclusive: statul este înțeles ca un stat de drept, un stat național, un stat al bunăstării, un *stat al Führerului,* un stat aristocratic și așa mai departe. Faptul că sunt de neînlocuit

15 Stedman Jones, *Clase, politică, limbă* [1983], Münster, 1988; H. White, *Am h Klí<i diehlel sau The l'ïktion of the l aklischen* [1978], Stuttgart, 1986.

și, prin urmare, controversate este ceea ce distinge conceptele fundamentale extrem de complexe de alte concepte. Fiecare concept fundamental conține un potențial istoric de transformare.

Prin urmare, conceptele fundamentale nu ar trebui legate de idei sau întrebări atemporale, chiar dacă pot apărea straturi recurente de semnificație. În primul rând, istoria conceptuală se întreabă când, unde, de cine, pentru cine și cum sunt concepute anumite intenții sau stări de fapt. Istoria conceptuală investighează întotdeauna provocările excepționale în care răspunsurile conceptuale sunt condensate lingvistic în utilizarea concretă a limbajului. Toate conceptele nu numai că au semnificații sincronice specifice, dar sunt și ordonate simultan diacronic. Chiar și atunci când sunt reglementate retoric, în *pragmatică* conceptele își ascuțesc sensul particular pentru a câștiga aprobare. În *semantică,* pe de altă parte, există experiențe înregistrate, adesea vechi de secole, care îmbogățesc forța expresivă a unui concept la fel de mult pe cât o limitează. În cele din urmă, în *sintaxă* și *gramatică,* spațiul pentru utilizarea unui concept este circumscris pe termen lung într-o manieră repetitivă, schimbându-se lent [16]. În funcție de modul în care este abordată problema, în fiecare istorie conceptuală, sincronia și diacronia sunt împletite în moduri diferite, dar nu sunt niciodată izolabile.

Prin urmare, toate conceptele posedă o structură temporală. În funcție de cantitatea de conținut experiențial acumulat în cadrul conceptului și de câte așteptări inovatoare include, un concept va avea valori temporale diferite. Există concepte orientate spre trecut, care păstrează experiențe vechi și sunt închise la schimbări în sensul lor, și concepte care anticipează viitorul. Aceste anticipări evocă un viitor nou sau diferit; din punct de vedere terminologic, acestea sunt concepte de experiență, așteptări, mișcare, viitor și așa mai departe.

Orice istorie conceptuală trebuie, de asemenea, să investigheze, într-o manieră interdisciplinară, amploarea diferitelor înlănțuiri sincronice și diacronice [17]. Metafora și retorica aparțin, de asemenea, nivelului istorico-lingvistic de investigație, la fel ca și utilizarea istoriilor factuale ale dreptului, teologiei, filosofiei, economiei etc., a căror importanță variază în funcție de situație sau temă.

16 E. Coseriu, *Sincronie, diacronie și istorie,* München, 1974 |orig.: *Sin cromia, diacronia e historia,* Gredos, Madrid, 1958|.

17 G. Scholtz (ed.), *Interdisciplinaritatea societății intelectuale din Hegriffsgesi'hú hie.* I la mln i ii;< >, 2000.

răutate istorică. Vechea idee hermeneutică, care era și istorie conceptuală și conform căreia istoria nu putea evita să reflecteze asupra statutului lingvistic al metodologiei sale și a rezultatelor sale pentru a ști despre ce vorbește, va fi numită într-un mod aparent inovator , dintr-o evoluție din Statele Unite la începutul anilor șaptezeci [ai secolului al XX-lea], drept *cotitura lingvistică.*

Istoria conceptuală a fost criticată în măsura în care a servit drept cadru teoretic pentru proiectul *Geschichtliche Grundbegriffe. Histori al bes Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (ed. de Otto Bruner și colab., 9 vol., 1972–1997). Rolf Reichhardt, printre alții, a subliniat includerea în *Handbuch politisch-sozialer Grund begriffe in Frankreich 1680–1820* (20 de numere din 1985) a unor surse simbolice și ordonate cronologic, abordând astfel critica ipotezei conform căreia este posibil să se investigheze conceptele ca niște condensări lingvistice extrem de complexe și independente.^[4] Această critică este contracarată de faptul că fiecare concept este *inerent* legat de contextul său. Mai exact, fără „contra-concepte", concepte superioare și inferioare, concepte anexe și concepte adiacente, nu este posibil să se analizeze niciun concept. Fiecare concept se referă în mod necesar la unități textuale mai mari, fără a-și pierde statutul de premisă necesară pentru reflecția asupra proceselor semiotice care trebuie discutate. Conceptele paralele, în special, ne obligă să formulăm întrebări semasiologice despre semnificațiile definibile ale unui termen, precum și întrebări onomasiologice privind diferitele denumiri pentru stări de fapt similare. Tranziția către ceea ce se numește analiză a discursului are loc astfel automat. Conceptele sunt întotdeauna integrate în rețele conceptuale. Întrebarea cheie este gradul de precizie cu care sunt analizate conceptele: dacă se analizează diacronia sau sincronizarea conceptelor, dacă unitățile textuale mai mari sunt analizate în funcție de propoziții, paragrafe, capitole, cărți și textele corespunzătoare care le contrazic sau dacă se investighează vocabularul lingvistic factual sau virtual împreună cu echivalentele corespunzătoare din alte limbi. Dacă se dorește înțelegerea istoriei, nicio extindere sau limitare a cercetării nu poate ignora activitatea creatoare de sens și progresivă a conceptelor în transformarea lor.

Am o aporie permanentă care obligă la o reflecție constantă V în scris: istoria este întotdeauna mai mult sau mai puțin decât ceea ce concep eu.

•CEL. eu >. Busse, / *listurisehe Semantik,* Stuttgart, 1987; H. Lehmann y M. Richter, *The Meaniiv <>/ I Usturimi lenes and Concepts,* Washington, 1996; K. Palonen, *Die Entzauliemiie dei ¡legnile. Das l Inisehreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Kcinhail Kosellei k,* Minister, 2004.

Acest lucru se poate spune în prezent despre asta. Așa cum limba produce întotdeauna mai mult sau mai puțin din ceea ce este conținut în istoria

adevărată [18]. *Archiv für Begriffsgeschichte,* care a fost publicată din 1955, și *History of Political and Social Concepts Group,* fondat la Londra în 1998, au, așadar, o muncă importantă în față [19].

18 R. Koselleck, „Istoria conceptelor și conceptele istoriei", în C. Dutt (ed.), *Provocările istoriei conceptuale,* Heidelberg, 2003, pp. 3-16. Vezi *și* „ Istoria conceptelor și conceptele istoriei", pp. 27-43.

19 Din 2005 se publică semestral *Contributions to the History of Concepts,* ed. de J. Ferres, Jr. (IUPER, Brazilia) și S. Chignola (Unversidad de Padua, Italia).

DESPRE STRUCTURA ANTROPOLOGICĂ ȘI SEMANTICA FORMĂRII *

În memoria *lui Cari Dahlhaus*

AVERTISMENT PRELIMINAR

„Bildung” nu este nici instruire *[Ausbildung]* , nici prezumție *[Einbildung].* În acest sens, uzul conceptual contemporan stabilește limite clare. Cultura nu este reductibilă la premisele sale instituționale: fiind doar rezultatul instruirii; nici nu dispare din punct de vedere psihologic sau din perspectiva criticii ideologice: fiind doar prezumția unor presupuși oameni culți. Din punctul de vedere al uzului lingvistic, conceptul de *„Bildung”* prezintă o rezistență caracteristică. Cine simplifică *„Bildung”* la simplă instruire sau o expune ca prezumție se prezintă, din această perspectivă critică, ca o persoană cultă. Evident, conceptul de *„Bildung”* posedă o tensiune productivă inerentă, care constă în capacitatea sa de a se stabiliza iar și iar prin utilizarea autocritică. Utilizarea sa constantă de-a lungul a două sute de ani și recuperarea sa continuă prin multiple puncte de dispută nu pot fi explicate altfel.

Acest fapt a reprezentat o provocare pentru grupul de lucru pentru istorie socială modernă atunci când și-a concentrat atenția asupra fenomenului Bildungsbrückum *[* burghezie cultivată]. Printre istoricii sociali, există un consens general, deși vag, conform căruia cultura modernă s-a dezvoltat odată cu formațiunea socială pe care o putem numi „burghezie” *[Bürgertum].* „De unde a venit cea mai bună educație / dacă nu de la burghezie?” Această întrebare, la care Goethe răspunde în

„Bildung” și sintagmele care îl încorporează au fost păstrate din cauza imposibilității de a găsi un echivalent spaniol care să cuprindă pluralitatea de sensuri prezente în cuvântul german. Alegerea unui termen spaniol dintre cei posibili — „creación”, „forma”, „instrucción” și „cultura”, printre alții — ar diminua bogăția semantică a conceptului. *(Nota traducătorului)*

Însăși formularea sa, din perspectiva Bildungsbürgertum *, este* și cea pe care a luat-o în considerare grupul de lucru. Cu toate acestea, răspunsul nu mai este la fel de clar ca acum două sute de ani. Conștient de implicațiile metodologice, grupul de lucru a acceptat anumite provocări, care au dus la cele patru volume *despre Bildungsbürgertum* .

Conceptul compozit de *Bildungsbürgertum* prezintă toate dificultățile metodologice care trebuie clarificate pentru a delimita câmpul de cercetare. Este evident că conceptul de *Bildungsbürgertum* nu poate fi explicat exclusiv prin *Bildung ,* nici, dimpotrivă, redus la elementul burghez: ambele abordări

conduc la argumente circulare sau afirmații tautologice care contopesc două tipuri distincte de concepte în loc să le separe analitic. Empiric, de exemplu, este clar că *Bildung* nu se limitează la clasele burgheze. Nobilimea și clasele non-burgheze au fost sau sunt purtătoare de *Bildung* și au avut contact cu aceasta în diverse moduri. Pe de altă parte, definirea a ceea ce constituie burghezia este extrem de complexă. Dintr-o perspectivă socială, politică și economică, aceasta poate fi atribuită unor contexte diferite, de la societatea burgheză/civilă - începând cu Aristotel - până la viața asociativă și sociabilitatea informală, inclusiv statul-națiune și caracteristicile unor clase sociale sau stări specifice. *Bildung* nu poate fi în niciun caz trăsătura dominantă , ci cel mult una printre altele. Pentru a clarifica cu precizie ce *a fost Bildungsbürgertum,* cum a apărut și în ce măsură există astăzi , este necesară o separare analitică a conceptului compozit. Compoziția precară a două trăsături eterogene - în orice caz, formarea termenului *Bildungsbürgertum* a avut loc retrospectiv în anii 1920.[20] [21] [22]— trebuie descompusă pentru a fundamenta teoretic și a clarifica istoric diferitele sale afilieri. Ca fenomene istorice, *Bildung* și burghezia nu sunt același lucru.

Reflecțiile care urmează au servit drept introducere la volumul care a explorat conceptul de *Bildung.* Dintr-o perspectivă diacronică, s-a încercat constatarea apariției conceptului și a posibilelor sale dezvoltări.

20 J.W. Goethe, *Zahme Xenien* IX, *Sdmtliche Werke* (SW), vol. 2: *Gedichte,* ed. de K. Eibl, Frankfurt d.M., 1988, p. 744. Goethe a adăugat cu perspicacitate un vers care nu este de obicei citat: „Dar dacă cavalerul și țăranul se unesc / Atunci îl vor face pe *Bürger să sufere."* Contextul se referă în mod clar la *stăndisches Stadtbürgertum* [burghezia imobiliară urbană] din care provenea Goethe însuși, nu la cea numită ulterior *Bildungsbürgertum.*

21 *Clasa de mijloc educată în secolul al XIX-lea,* vol. 1: W. Conze și J. Kocka (ed.), *Sistemul educațional și profesionalizarea în comparații internaționale,* Stuttgart, 1985; vol. 2: R. Koselleck (ed.), *Bunuri educaționale și cunoștințe educaționale,* Stuttgart, 1990; vol. 3: M.R. Lepsius (ed.), *Stil de viață și socializare în cadrul stărilor sociale,* Stuttgart, 1992; vol. 4: *J.* Kocka (ed.), *Influența politică și formarea socială,* Stuttgart, 1989.

22 U. Engelhardt, *«Bildungsbürgertum». Begriffs- und Dogmengesgebte cines Etiketts,* Stuttgart, 1986, p. 186.

Într-un mod sistematic, au fost investigate sferele vieții în care *se cultiva moștenirea culturală [Bildungsgut]* și cunoașterea culturii [Bildungstvissen]. Prin urmare, s-a acordat atenție filosofiei, teologiei și religiei, iudaismului, științelor umane și naturale , artelor, literaturii și muzicii și, în final, în special pedagogiei. Având în vedere accentul socio-istoric al grupului de lucru, a fost important - fără a viza exhaustivitatea - să se clarifice suficient conceptul de burghezie pentru a face vizibile punctele de legătură care ar permite identificarea legăturilor politice sau sociale.

Primul volum a examinat, dintr-o perspectivă internațională comparativă, procesele care au instituționalizat *Bildung-ul* ca instruire. Acesta a abordat profesionalizarea care a reglementat carierele academice în vechile facultăți și în cele ale noilor științe naturale . Controlul autonom de către specialiști, garantat de stat, al sistemelor de examinare și existența unor corporații independente de universități, precum și a unor asociații, au permis celor care dețineau brevetul pentru *Bildung* să creeze cariere profesionale și organizații în care *Bildung-ul* era transformat în instruire într-un mod care permitea dobândirea de privilegii de clasă sau neo-statal. Indiferent de ceea ce devenise burghezia secolului al XIX-lea, funcțiile îndeplinite de „privilegiile" unor profesii specifice au rămas în vigoare în cadrul organizării societății civile/burgheze. Opozițiile și oportunitățile de a obține un loc de muncă nu au fost reglementate exclusiv prin piața liberă, ci au servit la separarea elitelor funcționarilor cu propria administrație de alți agenți ai societății.

Al treilea volum a tematizat formele interne de socializare — căsătoria, familia, sociabilitatea și asociațiile — prin care burghezia a dobândit o identitate specifică, de neînțeles fără o relație comună minimă cu *Bildung.*

Volumul final a analizat funcțiile politice și sociale ale burgheziei, care puteau fi implicit sau explicit bazate pe *Bildung (educația) sa,* în contrast, de exemplu, cu burghezia de afaceri sau așa-numita mică burghezie. Ambele puteau participa la cunoaștere și moștenire culturală, dar nu se defineau pe baza acestor cunoștințe.

În primul rând, trebuie înțeles că *Bildung* – la fel ca Iluminismul sau religia – nu este în primul rând un concept social. Cei care vorbesc constant despre *Bildung pot fi descriși* ca un grup social, dar o persoană cultivată cu greu s-ar defini în acest fel. Un om de afaceri sau un cizmar, un profesionist, un preot paroh, un muncitor sau un angajat al statului poate accepta aceste etichete circumscrise social și economic; totuși, asta nu înseamnă că sunt cu adevărat culți.

El a spus despre *Bildung-ul său.* De fapt, *Bildung-ul* își dobândește semnificația istorică doar în măsura în care devine parte a anumitor funcții sociale sau politice. Fără un context al funcțiilor sociale, *Bildung-ul* nu ar putea nici să apară, nici să se păstreze. Cu toate acestea, nu rezultă din aceasta că *Bildung-ul* poate fi redus la grupuri de interese sau actori specifici. Termenul *Bildung* exercită influență; este un factor istoric autentic. Ca și în cazul Iluminismului sau al religiei, este mai mult decât un simplu epifenomen al forțelor sociale. Este adevărat că *Bildung-ul* poate fi definit și ca „posesie", însă posesia nu poate fi definită ca *Bildung.*

„Bildung" implică o anumită formă de comportament și cunoaștere care se auto-întărește și a cărei dezvoltare depinde de anumite condiții economice și politice. Cu toate acestea, nu poate fi derivată pur și simplu cauzal din aceste condiții. Dacă se utilizează determinări cauzale, s-ar putea argumenta cu aceeași plauzibilitate că *„Bildung",* cel puțin în Germania secolului al XIX-lea, a avut o influență decisivă asupra istoriei economice și politice. Distincția analitică dintre „Bildung" *și* „burghezie" servește, prin urmare, la evitarea argumentelor cauzale circulare și, astfel, permite luarea în considerare a relațiilor dintre factori eterogeni care se influențează reciproc.

1. CLARIFICARE ISTORICO-CONCEPTUALĂ

„Bildung" este un cuvânt specific german, ceea ce face extrem de dificilă găsirea echivalentelor în alte limbi. De aceea, interpretările textuale sau perifrazele complexe în limbile vecine sunt necesare pentru a clarifica ce *înseamnă „Bildung". Dacă „Bildung "* este tradus prin „ *educație"* în engleză sau franceză, aspectul instruirii devine excesiv de important , aspect pe care conceptul de *„Bildung"* în sensul de „ *Selbstbildung" 23*îl exclude cu precizie. *„Autoeducația* " este un cuvânt artificial și este apropiat de sensul de „autodidact". Cuvântul *„ autoformare",* inventat de Shaftesbury, care a influențat puternic conceptul german de *„Bildung"* în secolul al XVIII-lea, este probabil cel mai apropiat de conținutul nostru semantic. Disraeli a vorbit și în romanul său autobiografic, retraducând oarecum conceptul lui Goethe despre *„Bildung"* , despre *experiența sa individuală de „autoformare".* Traducerea lui Bruford a *termenului „autocultivare"* [5]

23Similar cu „autoformación". (N. *del T.)*

4. Contele de Beaconsfield, Contarini Fleming, *A psychological romance,* Londra, 1832, voi. 2, p. V, citat în W. Vosskamp, «Der Bildungsroman in Deutschland und die Frühgeschichte seiner Rezeption in England», în J. Kocka (ed.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert,* München, 1988, voi. 3, p. 279.

5. W. H. Bruford, *Tradiția germană a autocultivării. „Educația" de la Humboldt la Thomas Mann,* Cambridge, 1975.

Dimpotrivă, pare o ironie subtilă. Dacă este tradus prin *„civilizație"* în engleză sau franceză, elementul activ este perfect exprimat; adică, *Bildung* nu este un stat, ci se referă mai degrabă la un comportament activ și definește sfere de activitate socială. Cu toate acestea, în câmpul conceptual occidental al „ *civilizației",* există un conținut european antic, provenit din *societas civilis,* din societatea burgheză, care a dobândit o forță politică reînnoită începând cu secolul al XVI-lea și care se regăsește doar fragmentar în conceptul german de *Bildung ; în orice caz, nu constituie axa centrală a sensului său. Richard Wagner ar putea chiar folosi Bildung* și civilizație - îndreptate împotriva Parisului după Königgrátz - ca concepte opuse [24]. Dacă, pe de altă parte, *Bildung* este tradus prin „ *cultură"* în limbile noastre vecine, câmpurile de sens se pot suprapune, dar cultura, ca în germană, se referă la suma activităților comunitare și a produselor acestora - concepute în opoziție cu conceptul de natură - în primul rând la lucrurile materiale și apoi la cele spirituale. În acest proces se pierde ceea ce constituie criteriul specific de diferențiere în uzul lingvistic german, care constă în atribuirea *Bildung-ului* și dispozițiilor naturale și mai ales în faptul că prin acest termen se caracterizează o activitate individuală ce poate fi obținută doar prin autoreflecție.

Conceptul german de *Bildung se caracterizează prin redefinirea* conceptului de educație *[Erziehung]* impus din exterior , încă inerent conceptului în secolul al XVIII-lea, ca o căutare a autonomiei ce constă în însușirea personală a lumii. În acest sens, *Bildung* diferă fundamental de *educație.* În al doilea rând, conceptul german de *Bildung* se caracterizează prin faptul că nu mai trimite sfera comunicării sociale la *societatea civilă concepută politic* , ci mai degrabă la o societate concepută în primul rând prin diversitatea Bildung inerentă acesteia. În acest sens, conceptul de *Bildung* diferă de *civilitate* și *civilizație.* În cele din urmă, conceptul german de *Bildung* se caracterizează prin legarea activităților culturale ale comunității, la care se referă și el, de o reflecție personală interioară *,* fără de care nu ar putea exista cultură socială.

Aceste distincții brute, care au definit uzul nostru lingvistic față de uzul lingvistic occidental încă din jurul anului 1800, reflectă o stare de fapt interesantă care continuă până în zilele noastre. Înlocuirea latinei, inițial limba comună a unei Europe numite mai târziu o lume învățată, a fost pro-

24 K. Wagner, «Deutsche Kunst und Deutsche Politile» (1867-1868), en *Dichtungeii miti Schrifleii* , ed. de D. Borchmcyer, Françfort dM, 1983, voi. 8, p. 247 urm., ba sándose en (:<>nsiantin Frantz. Véase la historia conceptual de J. Fisch, «Zivilisation und Kuhut -, en ( ). Brunner *el al.* (cds.), *(deschichtliche Grundbegriffe*^ vol. 7, Stuttgart, 1992).

Se desfășoară cu ritmuri care variază complet în funcție de țară. În limbile romanice, conceptele latine fundamentale sunt păstrate, chiar dacă au devenit parte a limbii vernaculare fără tranziții bruște. În Anglia, datorită suprapunerii normande timpurii, se produce aceeași continuitate. Această observație este valabilă pentru toate echivalentele menționate anterior: *cultură, civilizație, educație ,* dar și pentru *formare* sau *instrucție,* concepte de care conceptul german *de Bildung* s-a separat în mod clar în secolul al XIX-lea. „Cultura" a trebuit mai întâi să fie germanizată (de Leibniz și Pufendorf), la fel ca și „civilizația", pentru a fi folosită ca un concept central, în timp ce în limbile naționale derivate din latină, această transformare a avut loc treptat. Referirea la *civilitate* și *civilizație* la trecut, la *civis,* la cetățeanul politic al *civitas,* s-a păstrat în Occident aproape neîntrerupt, în timp ce *Bildung* în germană nu se referă în același mod la cetățeanul german *[Bürger]* . Stabilirea unei astfel de relații s-a dovedit extrem de artificială, având în vedere că „cetățean" în germană se referă în primul rând la un locuitor al orașului *[Stadtbürger],* un deținător al unui statut privilegiat, care avea puțin de-a face cu *Bildung* și nimic de-a face cu cuvântul francez *citoyen* . Încă din Iluminism, *civilizația* din Occident dobândise conotația de „cetățenizare/burghezare" *[Verbürgerlichung],* astfel încât conceptul de *Bildungsbürgertum* nu era nici necesar, nici poate nici posibil.

Împărțirea latinei ca limbă comună în Europa în limbi naționale capabile de teoretizare și reflecție conștientă s-a dezvoltat astfel pe căi complet diferite. În timp ce în Occident conținutul lingvistic preexistent a fost transformat lin, rezultatul acestei transformări fiind îndatorat latinei, în germană a fost necesară încorporarea cuvintelor străine sau stilizarea conceptuală a cuvintelor autentic germane și astfel să le facă capabile de teoretizare și reflecție. *Bildung* este unul dintre acele concepte specific germane al căror conținut și extensie semantică nu coincid cu conceptele occidentale, la fel cum celălalt concept fundamental german, „istorie" *[Geschichte],* nu era - congruent în jurul anului 1800 cu conceptele occidentale de *histoire* sau *istorie. Bildung* și istoria, două concepte fundamentale ale limbii germane, care se referă unul la celălalt, deveniseră atât de detașate de contextul lingvistic european în ultima treime a secolului al XVIII-lea încât pot fi considerate o contribuție autentică la înțelegerea lingvistică a experienței în Europa revoluționară. Ambele concepte sunt colective unice în care reflecția ca o condiție pentru acțiuni posibile și formele de acțiune în sine au fost întruchipate împreună. Istoria este sfera în care au loc atât acțiunile reale, cât și reflecția lor istorică. *Bildung-ul* nu este o formă preexistentă care trebuie atinsă, ci o stare procesuală care, prin reflexivitate, este modificată constant și activ. *Bildung-ul* este atât procesul de producție, cât și rezultatul a ceea ce este produs [25].

25 J. W. Goethe, *Idei despre formarea organică* (1806-1807), SW, vol. 24, *Trepte;*

„Bildung" și istoria – asemenea „spiritului" [Geist] – au dobândit un statut special în mintea mea, deoarece sunt concepte impregnate de o dimensiune filosofico-transcendentală sau, mai degrabă, concepte care au pus în mișcare reflecția filosofico-transcendentală. De-a lungul secolului al XIX-lea, ele se referă una la cealaltă și se consolidează din ce în ce mai mult . De la Herder încoace, istoria fără *Bildung* și *Bildung* fără istorie sunt de neînțeles. *Bildung* nu poate fi întemeiată – atât ca activitate, cât și ca reflecție simultană – decât pe evoluția diacronică. Prin urmare, este istorică. Iar istoria, ca spațiu al acțiunii diacronice, este realizată doar de actori care se autodetermină reflexiv , care se constituie constant în forme noi și care sunt simultan conștienți de aceste procese. Dacă luăm în considerare propriul lor conținut lingvistic, niciunul dintre aceste două concepte nu este specific burghez în sensul burgheziei germane așa cum era articulată politic și social." Nici *Bildung,* nici istoria – nici „spiritul" – nu au atins în germană acel grad de concretețe politică și socială pe care l-au dobândit *civilizația sau revoluția* și *république,* care în franceză posedau un caracter de apel direct capabil să articuleze și să realizeze revendicări specific burgheze.

O privire retrospectivă asupra istoriei conceptului german de *Bildung* - confirmă această evaluare [26]. Conceptul german de *Bildung* se caracterizează tocmai prin faptul că nu a fost conceput într-un sens specific burghez sau politic, ci mai degrabă într-unul în primul rând teologic. Această evaluare poate fi interpretată într-un sens ideologic critic . În primul rând, conceptul vorbește de la sine. Cuvântul german „ *bilden"* posedă un sens activ, și anume, acela de a crea și modela, care este înțeles, de exemplu, în munca unui olar. Acest sens a fost transferat și creației spirituale.

Morfologie, ed. de D. Kuhn, Frankfurt pe Main, 1987, p. 392.

X. Despre istoria conceptuală: H. Weil, *Originea principiului educațional german,* Bonn, 1930, [ediția a 2-a] , 1967; 1. Schaarschmidt, *Sensul schimbător al conceptului de educație în epoca literară de la Gottsched la Herder,* teză, Elbing, 1931, ed., în *Istoria conceptului de educație,* ed. de W. Klafki, Weinheim, 1965; H. Schilling, *Educația ca concept al chipului lui Dumnezeu. Un studiu asupra istoriei motivelor din conceptul de educație,* Freiburg, 1961; E. Lichtenstein, *Despre dezvoltarea conceptului de educație de la Meister Eckhart la Hegel,* Heidelberg, 1966; Id., «Bildung», în J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch dei Philosophie,* Basel/Stuttgart, 1971, vol. 1, p. 921-937; R. Vierhaus, «Bildung», en

<). Brunner *și colab.* (eds.), *Geschilliche Grundbegriffe,* voi. 1, Stuttgart, 1972, p. 508-551;

< - Buck, *Kiickwege ans der Entfremdung, Studien zur Entwicklung der deutschen humanis tic ben Bildiingsphiloso/ihie,* Paderborn/Munich, 19X4.

Totuși, în contextul teologic, expresia a purtat, încă din secolul al XIV-lea, și un sens mai degrabă pasiv, un sens receptiv bazat pe teologia creației. „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea Sa”.[27] [28]De aici rezultă posibilitatea imitationis *Christi* sau a doctrinei *Imago Dei, sau* aspirația, bazată pe gândirea neoplatonică, ca copia să semene cu imaginea originală. Limbajul mistic a dat naștere unui număr mare de perifraze verbale ale termenului care sunt încă predominante: *entbilden, einbilden și überbilden* corespund unor niveluri de separare de realitatea pământească pe calea fuziunii sufletului cu Dumnezeu. Bildung devine Deificatio.* Transformarea *și* renașterea *sunt conținuturi* semantice *inerente* conceptului religios de *Bildung* care se păstrează încă. La Luther, aceste semnificații contaminează *verbilden* și *verklaren* [29]. Câmpul lexical al lui *bilden* capătă în limbajul mistic o forță și o intensitate probabil diluate în echivalentele latine. A forma imaginea lui Dumnezeu în sine, a fi transformat *[umbilden]* prin Hristos pentru a participa la Dumnezeu, ba chiar, a-L însuși pe Dumnezeu pentru a trăi ca ființă umană. Aceste ponderi semantice nu au nicio legătură nici cu burghezia Evului Mediu, nici cu cea a modernității. În cuvintele lui Scheier, această *„Bildung”* face parte din cunoașterea răscumpărătoare, care se referă la participarea la harul lui Dumnezeu. Gottfried Arnold a interpretat-o astfel: „Prin urmare, harul creează *[bildet]* [...] oameni [30]. ”

Simțul religios rezonează încă clar atunci când Herder, care a contribuit la succesul conceptului umanist de *Bildung* în dimensiunea sa cosmologică și în filosofia istoriei, scrie: „Fiecare om poartă în sine imaginea *[Bild]* a ceea ce ar trebui și trebuie să fie. Atâta timp cât nu este încă așa, va fi neliniște în oasele lui [31].” Chiar și tânărul Humboldt, care s-a eliberat cu hotărâre de autoritarismul oricărei determinări heteronome a religiei de a pleda pentru - autodeterminare spirituală și morală, nu s-a ferit de o formulare creștină neoplatonică: „Căci orice *Bildung* își are originea exclusiv în suflet, iar influențele externe pot doar să o motiveze, dar nu să o producă.” Omul moral se formează *[Bildung]* „prin contemplarea celei mai înalte perfecțiuni în

27 *Geneza* 1, 27.

* Acestea pot fi traduse, respectiv, prin „a scăpa de imagine”, „a forma imaginea” și „a deveni imaginea”. (*Nota traducătorului)*

28 Vezi E. Lichtenstein, *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs...,* cit., p. 5. Despre - depășirea mistică a doctrinei copierii la Maestrul Eckhart, vezi Id., *Werke* I, Frankfurt dM, 1993, pp. 186-194 și *Werke* II, pp. 320 și urm. și 508 și urm., precum și comentariile editorului Niklaus Largier, I, pp. 906 și urm., II, pp. 781 și urm. și 859 și urm.

29 Vezi I. Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel...,* cit., p. 14. [„A deforma” și, respectiv, „a glorifica/transfigura”. *(Nota traducătorului*)]

30 G. Arnold, *Wahre Abbildung des imvendigen Cbristentums,* Leipzig, *[2] 1733,* p. 250, citat în R. Vierhaus, «Bildung», cit., p. 510.

31 Citat de E. Lichtenstein, Despre *dezvoltarea conceptului de educație...,* cit., p. 41, nota 17.

imaginea *[Bilde]* a divinității [32]. ”

Mai multe studii au descris istoria conceptului de *Bildung* și au examinat utilizările cuvântului în misticismul baroc, *precum și influențele* teosofice , neoplatonice și pietiste asupra utilizării sale lingvistice. Hermann I. a stabilit legătura dintre utilizarea sa lingvistică actuală și aspectele teologice ale istoriei sale conceptuale anterioare [33]. În general, se poate spune că fundamentele teologice, uneori mai pronunțate, alteori mai puțin pronunțate, sunt evidente și în semantica conceptului modern *de Bildung.*

În linii mari, istoria conceptuală a *Bildung-ului* poate fi împărțită în trei etape: o etapă teologică, o etapă pedagogică iluminată și o etapă modernă, caracterizată în principal prin autoreflecție. Cu toate acestea, un astfel de punct de vedere ar ignora faptul că etapa teologică este prezentă și în a doua etapă, iluminată, și că ambele faze au contribuit, de asemenea, la conceptul modern de *Bildung.* Dintr-o perspectivă semantică, în istoria conceptuală se poate observa o tendință pe termen lung - diacronică, care se reflectă în utilizările lingvistice concrete.

Limbajul Iluminismului din Germania a păstrat și o amprentă teologică, ceea ce ajută la explicarea naturii radicale a Iluminismului târziu al tinerilor hegelieni. Speranța de răscumpărare *și* cererea de educație au convergut în *Bildung de atunci încolo.* În secolul al XVIII-lea, a apărut o variantă semantică care a apropiat *Bildung* de Iluminism. Cererea de educație din partea celor care se considerau iluminați a plasat conceptul de *Bildung* în sfera pedagogică. Astfel, pentru Wieland, *Bildung* era sinonim cu „învățare”, „instruire”, „ dezvoltare” și „dezvoltare”. Sau Moses Mendelssohn: „Prin *Bildung* a oamenilor înțeleg efortul de a dezvolta acțiuni și idei astfel încât acestea să coincidă în atingerea fericirii și să educe și să guverneze oamenii ” [34]. *Bildung* este concepută în mod activ ca o formare sau modelare care ar trebui să ghideze oamenii către obiective prestabilite. Acestea pot consta în dezvoltarea aptitudinilor naturale sau îndeplinirea unor sarcini sociale sau politice specifice printr-o educație adecvată clasei sociale a cuiva. Tocmai acest strat de semnificație al „instrucțiunii” *[Ausbildung]* s-a păstrat până în zilele noastre. Chiar și Humboldt, fără îndoială cel mai consecvent susținător al educației,

32 W. von Humboldt, „Despre religie”, în *opere,* ed. de A. Flitner și K. Giel, Il.ninstadt, I960, voi. 1, p. 25.

33 *„Statul Unit în secolul al XIX-lea”,* vol. 2, cit., pp. 57-79.

34 M. Mendelssohn, *Jerusalem oder religióse Macht und Judentum* [1783], en < *iesamuielle Sebriften. Juhiláunisausgabe,* voi. 8 (= *Schriften zum Judentum* II), ed. de A. Allumini, St in igait/Bad Cannstatt, 1983, p. HO.

Autodidact, anterior oricăror legături sociale formale, a folosit inevitabil - abordarea pedagogică iluministă. Când a depus cererea de fondare a unei universități la Berlin în 1809, a făcut referire la scopul acesteia: să garanteze „educația națională și *Bildung* ". „Oricine din Germania este interesat de *Bildung* și iluminare" ar trebui să găsească aici un refugiu al libertății.[35] [36] [37].

Urmându-l pe Max Scheier, alături de cunoașterea salvifică *[Heilsvissen],* conceptul de *Bildung* include în mod inerent și cunoașterea tehnică [*Leistungsvissen]* · Din ambele izvorăște aspirația ulterioară către o cunoaștere a dominației *[Herrschaftswissen],* întrucât cunoașterea este putere . Învățământul universitar a deschis, de asemenea, ușile, ocolind vechiul sistem staționar, către urmărirea și dobândirea influenței politice. Spre deosebire de diferențierea categorică a lui Max Scheier, se poate argumenta că conceptul german de *Bildung,* așa cum s-a dezvoltat în jurul anului 1800, a unificat cunoașterea salvifică, tehnică și de putere în grade diferite. Cu toate acestea, conceptul nu poate fi redus la aceste trei elemente. Care sunt, așadar, conținuturile semantice specifice care au fost utilizate sau invocate în mod obișnuit de la începutul modernității?

2. SCHIȚĂ A TIPULUI IDEAL *DE FORMARE*

Ca și concept fundamental al modernității , *Bildung* este simultan rezultatul Iluminismului și un răspuns la acesta.17 Inițial , Iluminismul a fost conceput, din perspectiva istoriei filosofiei, ca o perioadă care trebuie clasificată diacronic, cu un program care, totuși, se pretindea a fi atemporal și științific. Iluminismul transcende determinarea sa epocală; este permanent și repetabilă. Acesta este motivul pentru care Iluminismul poate fi recunoscut atât în sofismul grecesc, cât și în sloganurile emancipatoare ale mișcării studențești. Este, într-un fel, o sarcină care poate fi derivată dintr-o concepție antropologică constând în autodeterminare rațională și norme etice, sociale sau politice care trebuie îndeplinite.

În mod similar, *Bildung* poate fi descrisă ca o provocare apărută într-un anumit moment istoric și care provoacă constant noi răspunsuri. Acesta este motivul pentru care poate fi găsită atât în trecut, de exemplu, în *paideia greacă* , cât și repetată în viitor. Deși secolul al XVIII-lea a fost numit Epoca Iluminismului, iar secolul al XIX-lea poate fi numit secolul *Bildung-ului,* ambele concepte sunt mai mult decât simple etichete istorice.

Întruchiparea „Iluminismului" într-un concept a fost un proces

35 W. von Humboldt, *Werke,* cit., voi. IV, p. 113 s.

36 M. Scheier, *Formele cunoaşterii şi societății,* ed. de Maria Scheier, Berna/Múnich, - I960, p. 60 ss. *passim.*

37 Despre este tema véase *infra* «Innovaciones conceptuales del lenguaje de la llus tración», pp. 199-223.

retrospectiv . Epoca în care se materializase treptat, secolul al XVIII-lea, se încheiase deja. Conceptul modern de *Bildung* a apărut simultan, în ultima treime a acelui secol, dar cu ochii îndreptați spre un viitor caracterizat de inovație constantă. După valul neobosit de scrieri care vizau instruirea, formarea și educația, publicate de instituții statale, literare, teologice, pedagogice și economice în numele Iluminismului, mai rămânea o singură cale de urmat - așa cum cerea Kant: preluarea controlului asupra Iluminismului însuși. Noua deviză pentru aceasta era: *Bildung.* Calea iluminismului vulgar, care mergea de sus în jos sau din exterior spre interior, trebuia parcursă în sens invers: creând din interior, prin autonomie și chiar prin *Bildung,* condițiile în care individualitatea putea deveni realitate în societate. Conceptul de *Bildung* era mai modern, mai deschis către experiențe surprinzătoare și perspective noi, mai „ interesant" și mai liber, mai presus de toate datorită amplorii definiției sale, bogată în fațete. În timp ce Iluminismul a apelat în primul rând la Rațiune, care trebuia să ghideze omenirea, și la Natură, a cărei cunoaștere urma să ofere reguli și legi permanente pentru toate domeniile experienței, și în timp ce aceste două elemente stabileau simultan obiective sociale, economice, politice și, în general, istorice clar determinabile, *Bildung-ul* a deschis o gamă largă de posibilități pentru ființele umane. Lumea era fracturată de diferitele perspective posibile, iar pentru *Bildung* -ul personalității - aspectul central - numeroase căi erau deschise către autodescoperire. Postulatul kantian, formulat în termeni morali, al - autodeterminării universal obligatorii s-a pluralizat, s-a multiplicat istoric și s-a individualizat fără a abandona legătura sa cu Iluminismul. Apelul lui Kant: „Ai curajul să-ți folosești propria înțelegere!" [20] , motto-ul iluminismului, se referea la întreaga persoană și la *Selbstbildung- ul* [autoeducația] sa, *„Educarea* minții fără *educarea* inimii și a gustului este doar iluminare." [21] Aceasta nu însemna abandonarea Iluminismului și nici abandonarea educației ca mijloc de

¿(II Kant, «Answering the question: What is enlightenment?» [1784], en *works,* ed. de W. Wcisclicdel, Darmstadt, 1964, vol. VI, p. 53 [trad, de R. Rodriguez Aramayo, *es lu Ilustración? y otros escritos de ética, política y philosophy de la* Madrid].

21. J. I. Ewald, „ *Este oare recomandabil acum să educăm clasele inferioare ale poporului?",* Leipzig, I KOO, p. S7, citat în R. Vicrhaus, „Bildung", citat, p. 522.

Instrucțiune. Cu toate acestea, ambele au fost integrate într-un proces comunicativ care – în termenii sociologiei religiei – a fost promovat de predicatorii laici protestanți pentru a induce *dezvoltarea personală (Selbstbildung*). Scopul era *dezvoltarea* întregii persoane ca scop în sine.

2.1. Bildung *ca autodeterminare personală*

Oricât de mult a contribuit cultul geniului la apariția conceptului de *Bildung*

și oricât de mult a contribuit la aceasta și descoperirea personalității, conceptul de *Bildung* se referă în primul rând la fiecare persoană în parte. Fiecare persoană trebuie să se formeze *independent* de greutatea circumstanțelor. Prin urmare, fără transformarea acestor circumstanțe, ea nu se poate forma. Jurnalele scrise în mod regulat integrau toate relațiile interne și externe în cadrul procesului personal de formare . Ele sunt o caracteristică a oamenilor cultivați.

Transferul conceptului autoreflexiv de *Bildung* către alți actori - către popor, națiune, comunitate, societate sau către copilărie, tinerețe și alte vârste, sau către o clasă sau stat, și în final către natură și istorie - i-a transformat pe toți acești actori capabili de *Bildung în* derivați ai *Selbstbildung.* Ei se hrănesc cu sensul primar că orice *Bildung* este *Selbstbildung-ul* unui individ. Aceasta din urmă s-a separat mai întâi, în uzul lingvistic comun, de metafora religioasă moștenită a imaginii *[Bild] . Tocmai pentru că este* un concept întemeiat religios, *Selbstbildung* este a priori eretică.

Numeroasele interpretări conformiste care pot fi atribuite sociologic idealului de *Bildung* nu exclud referirea definiției fundamentale a acestui concept la individ. Când Rotteck a scris despre rolul educațional al statului, el a definit adevăratul său obiectiv ca fiind datoria de a „garanta libertatea individuală, adică Selbstbildung -*ul* tuturor [38]". Pentru el, era evident că *Selbstbildung-ul* tuturor se referea la *„Selbstbildung-ul* tuturor cetățenilor" dincolo de diviziunile de clasă [39]. Aceasta este o definiție care, spre deosebire de alte cataloage occidentale de drepturi fundamentale, a fost consacrată în acest sens în articolul 2 din Legea fundamentală [germană]. Deși o astfel de definiție poate fi pusă sub semnul întrebării din sociologie, psihologie sau critică ideologică - cu siguranță dintr-o perspectivă științifică - conceptul de *Bildung* poartă totuși pretenția nenegociabilă la un drept, care este antropologic incontestabilă: aici, numai în individuarea sa, omul poate fi el însuși.

38 C. von Rotteck, „Educație", en id. y C. Th. Weicker, *Staats-Lexikon,* Altona, 1X3-1. vol. 2, p. 577.

39 *Ibidem,* p. 578.

gel: „Omul este ceea ce ar trebui să fie doar prin *Bildung."* „Disciplina" *(Zucht)* în sensul de autodisciplină făcea și ea parte din aceasta: „omul [...] [spre deosebire de animale] trebuie să se transforme în ceea ce ar trebui să fie . " [24]

Inserarea autodezvoltării în condiții socioeconomice, politice sau spirituale – singurul context în care aceasta poate avea loc – făcea parte din munca reflexivă. În acest fel, întreaga *Educație (Bildung)* era simultan legată de societate. „ *Educatia autentică* este, spre deosebire de *Educația* însăși, o *Educație* socială ." [25] Adevărul este că „intimitatea" *Educației germane* , atât de des invocată și ridiculizată , este o simplificare. *Educația personală (Selbstbildung*) duce mai degrabă la moduri de comportament care ghidează acțiunea și trebuie să includă condițiile sociale în chiar procesul de *Educație* . *Educația* nu duce la pasivitate contemplativă, ci obligă întotdeauna la - acțiune comunicativă, obligă pe cineva spre *vita activa. Educația* caracterizează un stil de viață care depășește Iluminismul și a fost deosebit de influent și activ în secolul al XIX-lea. Ceea ce ne aduce la un alt punct.

2.2. Educația *ca mod de viață*

Modelul antropologic fundamental al *Bildung-ului* viza totalitatea omului. Din aceasta a rezultat o relație între rațiune și senzual, care a fost un obiect constant de reflecție. Contrar a ceea ce se întâmpla în filosofiile iluministe, aceste două tărâmuri nu au fost considerate alternativ ca fundamentul ultim; în realitate, corpul și inima, mintea, toate simțurile și spiritul au menținut o relație de conflict, care a fost constant reexaminată dintr-o perspectivă psihologică și în cadrul căreia *Bildung-ul trebuia să aibă loc.* Acest tip de autodescoperire a depins de la bun început de relațiile interpersonale și nu în sensul evident că omul este un *animal social.* De fapt, sociabilitatea, atât cea a indivizilor, cât și cea specifică a grupurilor, este un element constitutiv al *Bildung-ului.* „Căci sociabilitatea", scria Friedrich Schlegel în 1799, „este elementul autentic al oricărei *Bildung-uri,* care are ca obiectiv totalitatea omului . " ²⁶

¿4. (i. WF Hegel, Reason in History , ed. de J. Hoffmeister, Hamburg , ' 1455, p. 58. *[La razón en la Historia,* introd. de A. Truyol, Seminarios *y* Ediciones, Madrid, 1072].

25. I., von Stein, *Die Verwaltungslehre,* parte 5, Stuttgart, 1883; stuf. Aalen, 1975, "Hic innere Verwaltung. Das Bildungswesen", p. 17.

F. Schlegel, *Alhendum,* voi. 2, l. [a] parte, Berlin, 1799, p. 26; citat în K. Feil- I hcnlcldl, «Die Berliner Salons der Romantik», în B. Hahn y U. Isselstein (eds.), *Rahel I crm \',n nhagen: Zi'ilscbrifi [ür Literaturivissenschaft und Linguistik* 14 (1987), p. 155.

S-a subliniat adesea faptul că *autoperfecționarea (Selbstbildung)* poseda o funcție emancipatoare prin sociabilitate, deoarece se opunea oricărei autorități, deoarece se constituia în afara statului și pentru că adesea se revolta împotriva distincțiilor de clasă și a preceptelor ecleziastice. Din acest motiv, era spațiul legitim în care evreii și femeile puteau participa ca egali și chiar lua inițiativa. Salonul cultural berlinez a creat *autoperfecționarea (Bildung)* generând simultan noul concept emancipator de *Bildung.* În acest fel, s-a stabilit un model care putea fi invocat și în alte epoci și circumstanțe.

Ceva similar este valabil și pentru noul spațiu experiențial care s-a deschis pentru iubire. Sexualitatea a fost eliberată de rolul său social și teologic subordonat și a dobândit o forță morală integratoare. „Iubirea sexuală", care a fost apoi întruchipată într-un concept, a legat reciproc spiritul și senzualitatea și le-a atribuit ambelor sexe pentru a deduce din aceasta un proces comun de *Bildung (Formare) . Această iubire, în* care bărbatul și femeia se formează reciproc *,* s-a separat de conceptul tradițional de iubire, al cărui obiectiv principal era reproducerea și conservarea familiei. Eliberarea senzualității de preceptele teologice și morale și de preceptele clasei sociale a devenit și, astfel, s-a descoperit a fi un catalizator pentru Selbstbildung reciprocă. „Senzualitatea era amestecată, dacă îmi permiteți să mă exprim astfel", a scris Henriette Herz, „cu un fel de principiu purificator, pe care ne temeam să nu-l dăunăm, iar *Lucinde* a fost derivată într-un fel din ideea acestei asocieri."[40] [41]Acea generație, în special femeile, a reflectat cu atâta claritate asupra diferențelor dintre definițiile iubirii și căsătoriei, dezvăluind inconștientul în acest proces, încât s-a stabilit și în acest punct un model antropologic. Psihanaliza se bazează pe descoperirea iubirii sexuale în raport cu persoanele, nu cu genul. Descoperirea de sine, care presupune și totodată dă naștere unei iubiri cu caracteristici comune ambelor sexe, este unul dintre elementele fluide, dar provocatoare, care, chiar și în detrimentul căsătoriei, a propulsat din nou procesul de Bildung . O căsătorie fără iubire - conform lui Bluntschli și Milton - trebuia dizolvată. Astfel a început o eră a cărei putere transformatoare pentru societate avea să fie dezlănțuită în secolul al XX-lea.

oamenilor educați *[gebildete],* a căror autoreflecție duce la reflecția reciprocă a participanților. Aceste elemente atestă moștenirea pietistă. Cantitatea de autobiografii scrise, la fel de simple în unele cazuri pe cât de magistrale în altele, nu este doar o continuare a jurnalelor, ci și o artă extrem de dezvoltată a scrierii scrisorii. Adică, implică împărtășirea unei autodezvăluiri, a unui mod de viață autocritic imposibil fără comunicarea scrisă, nu numai cu contemporanii, ci și cu descendenții. Schimbul epistolar intensiv dintre bărbați, între bărbați și femei și între femei a vizat participarea

40 E. Kapl-BJume, *Dragostea în enciclopedie,* teză, Bielefeld, 1987.

41 Henriette Herz în *Amintiri, scrisori și mărturii,* ed. de R. Sellimi Frankfurt pe Main, 1984, p. 198 .

reciprocă, aspect fără de care reflecția autobiografică continuă nu ar fi putut avea loc. Fiecare viață a fost întotdeauna simultan reală și literară, lucru pe care *Bildung-ul însăși l-a oferit.* Biografiile pe care Nettelbeck, Carl Schurz și Werner von Siemens le-au scris despre propriile vieți demonstrează că autodescrierea nu se limita la cercul celor considerați strict cultivați. Afacerile, economia, știința, tehnologia și politica au fost toate integrate în procesul comunicativ al *autodezvoltării.*

Același lucru se poate spune și despre diversele grupuri de prietenie suprapuse, care se întâlneau regulat, cultivau sociabilitatea și, datorită numeroaselor lor călătorii, se răspândeau în Germania și în străinătate. *Bildung* a fost conceptul călăuzitor care, într-un proces reflexiv, a reunit această multiplicitate de experiențe induse reciproc. Deși acest stil de viață a suferit consecințele dezvoltării tehnice accelerate a mass-media, el a stabilit un model de viață cultivat care încă caracterizează inconștient comportamentul nostru modern. Turismul, însetat de natură și dornic de cultură, călătoriile cu mașina și avionul și existența unor grupuri de pasionați de muzică, muzee, teatru, film, televiziune și, de asemenea, sport, generează grupuri comunicative care nu sunt legate în mod specific prin profesie sau clasă socială. Iar critica culturii, care este legată în prezent de acest mod de comportament, mărturisește revendicarea moștenită a unui drept la *Bildung* .

Ideea că viața ar trebui trăită, nu doar îndurată sau suferită, caracterizează un stil modelat, reflexiv sau comunicativ, de *Bildung* . Acest stil de viață oferea acces la conexiunile care permiteau îndeplinirea funcțiilor publice de natură socială, politică, economică, literară și artistică. În ciuda diversității sale, *Bildung* are câteva trăsături comune fundamentale.

.'.3. *Trăsături fundamentale generale ale* Bildungului

Nicio cunoaștere specifică și nicio știință concretă, nicio poziție politică sau principiu social, nicio confesiune sau afiliere politică, nicio opțiune ideologică sau preferință filozofică, nici

Nicio tendință estetică specifică în artă sau literatură nu poate caracteriza în mod adecvat conceptul de *Bildung.* În raport cu toate condițiile concrete ale lumii vieții, *Bildung* este un meta-concept, care încorporează constant în sine condițiile empirice care o fac posibilă. *Bildung* nu poate fi definită în mod adecvat prin bunuri culturale specifice *sau* prin cunoștințe culturale concrete . Dacă există trăsături fundamentale comune, un tip ideal, acestea se găsesc în acel mod de viață care se caută constant pe sine.

Următoarele trăsături fundamentale nu sunt construcții pure ale tipurilor ideale în sensul lui Max Weberian. Mai degrabă, ele se bazează pe autointerpretări semantice ale persoanelor educate, care au persistat explicit sau implicit, deși acest lucru nu implică faptul că anumite definiții ale *Bildung* au exprimat-o ca atare. În acest fel, structurile aproape invariabile din punct de vedere lingvistic care condiționează orice transformare și limitează toate contextele individuale vor deveni clar evidente . Prin urmare, trăsăturile semantice fundamentale se situează între tipurile ideale și tipurile reale și sunt verificabile empiric.

a) În primul rând, trebuie să menționăm *religiozitatea,* care, nu întâmplător, a prins contur într-un concept nou în jurul anului 1800. Deși a aderat la elemente pedagogice inspirate de Iluminism, conceptul de *Bildung* nu și-a pierdut niciodată conținutul religios. Cultul pietist al suferinței personale și al angajamentului individual, care era îndreptat împotriva - ortodoxiei teologice și a Iluminismului rațional, a continuat să exercite influență. Pe de altă parte, critica istorică a religiei din secolul al XVIII-lea, în special cea a teologilor protestanți, a contribuit la transformarea religiei în religiozitate, adică la convertirea ei într-un stil de devoțiune religioasă cultivată. În timp ce analiza istorică a credințelor dogmatice le putea reduce la statutul de mituri, creștinismul a fost păstrat „pentru uz privat [42]". Mesajul creștin a fost transformat în procesul de *Bildung* în experiență religioasă. „Religia este cel mai adesea doar un complement sau un simplu substitut pentru *Bildung* și, strict vorbind, nimic nu este religios dacă nu este produsul libertății." Se poate spune că, cu cât cineva este mai liber, cu atât devine mai religios, iar cu cât *are mai multă Bildung,* cu atât are mai puțină religie. [1] Chestiunea propriei *Bildung* transformă religia și religiozitatea în concepte simbolice. Formarea conștiinței *(Gewissensbildung)* și conștiința de sine se

42 Según Goethe en *Dichtung und Wahrheit,* 3. [a] parte, libro 15, SW, voi. 14: *Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit,* ed. de KD Müller, Frankfurt dM, 1986, p. 692. Sobre este tema, L. Hölscher, «Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frõmmigung und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert»: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), p. 595-630; G. Hergt, «Christentum und Weltanschauung», en M. Fuhrmann (ed.), *Terror und Spiel, Probleme der Mythenrezeption,* München, 1971, pp. 357-368; T. Rendtorff, „Religia în modernitate – Modernitatea în religie": *Theological Literature Journal* 110 (1985), pp. 562–574; H.E. Bödeker, *Religiozitatea celor educați. Pentru capitolele relevante, vezi Thomas Nipperdey,* vol. 1: *Istoria germană 1800–1866,* München, 1983; vol. 2: *Istoria germană 1866–1918,* München, 1990.

distanțează de orice dogmatism, în timp ce praxia etică deschide o multitudine de moduri de comportament care, totuși, nu le pun la îndoială religiozitatea. Aceasta poate încorpora atât o doctrină creștină, cât și îmbrățișa viziuni naturaliste sau materialiste despre lume. Mai presus de toate, conștiința *Bildung -ului religios* a putut să se adapteze la orice cunoaștere derivată din științele naturii, ceea ce a slăbit dogmele creștine chiar mai mult decât făcuse deja istoricizarea lor, punându-le sub semnul întrebării. „Cine posedă știință și artă posedă și religie; cine nu le posedă pe primele are religie." Cunoașterea culturală și capacitatea estetică sunt considerate religioase în sine. Atunci când cineva nu participă la ele, continuă să depindă de religia tradițională, definită din exterior și dirijată de Biserică sau teologie.

Noua religiozitate culturală *[Bildungsreligiositat]* a fost astfel caracterizată prin capacitatea sa de a se lipsi de Biserică și de dogmele sale fără a fi nevoie să renunțe la o autointerpretare creștină sau la practici caritabile sau de reformă socială. În acest sens, religiozitatea culturală germană se deosebea de secularismul anticlerical francez, care a apărut în strictă opoziție cu Biserica Catolică. Cu toate acestea, acest lucru a adâncit și prăpastia care separa biserica invizibilă a celor educați de credincioșii practicanți ai Bisericii Catolice. În mod evident, Biserica Catolică a monitorizat această prăpastie și a exercitat o vigilență strictă și severă.[43] [44] [45]Depășind cu mult autocenzura protestantă, tabuul clerical era exprimat în limbaj popular astfel: „Goethe, Schiller și Heine - aceștia sunt cei mai mari porci". Deși conținutul modern al *Bildung-ului* nu era necunoscut printre cei educați din lumea catolică și, în ciuda interdicției , aceștia îl citeau, le lipsea acel ferment de religiozitate seculară pe care îl cultivau discipolii *Bildung-ului* .

Religiozitatea modernă a fost seculară în măsura în care doctrina creștină despre păcat, care – transmisă ca întotdeauna de Biserici – se referă la harul divin, a lăsat loc unui sentiment de angoasă , unei conștientizări a alienării personale, concepută ca
caracteristică a *Bildung-ului.* Hegel a descris acest proces ca rezultat al istoriei precedente și l-a întruchipat într-un concept. Religia este apoi definită ca „credința în lumea *Bildung-ului"* sau „conștiința nefericită".[46] [47]Doctrina celor două lumi în filosofie, distincția cartesiană dintre *res cogitans* și *res extensa* , în politică dilema dintre stat și economie, iar în morală și chestiuni

43 F. Schlegel, *Kritische Ausgabe,* ed. de E. Behler; vol. 2, ed. de H. Eichner, născut în Pader, 1967, p. 20.3 (fragmento 233 de *Athenăum).*

3 IJW Goethe, *Zahme Xenien,* IX, cit., p. 737.

t2. Vedeți contribuțiile lui Michael Klõcker și Christoph Weber la *literatura educațională de la începutul secolului* al IX- *lea,* vol. 2, cit.

46 GWF Hegel, *Fenomenologia spiritului,* ed. de]. Hoffmeister, Lcipzir..

[5] 1949, p. 376 s .

47 *Ibidem, p.* 351.

intelectuale tensiunea dintre individualitate și universalitate sunt elementele care, ca să spunem izbitor, au făcut din lumea Bildung „ lumea spiritului alienat". „Spiritul alienării personale își are sediul în lumea *Bildung* " și tocmai sarcina *Bildung* este de a descoperi această alienare și de a o elimina pentru a oferi realitate și conștiință de sine. I.1 Cantitatea de „realitate și putere" pe care o dobândește un individ depinde, prin urmare, de *Bildung-ul său.* Referințele fragmentare la Hegel, însă, aruncă lumină asupra acelui *Bildung* care a încercat constant să scape de surplusul său religios prin activitatea conștiinței *[Bewufttseinsleistung]* până la „ignoramusismul" lui Du Bois-Reymond [48]sau agnosticismul empatic.

Când Humboldt a observat, în fața lumii norocoase a grecilor, că „prin reflecție ne-am făcut un om dublu [49]", el a surprins concis ceea ce avea să constituie de atunci încolo o sarcină constantă de mediere. Sau, așa cum a formulat-o filologul umanist Ast în căutarea sa de arhetipuri grecești: „Aceasta este, așadar, esența *Bildung-ului nostru:* să ne întoarcem la paradisul de care omul a trebuit să se distanțeze pentru a atinge autocunoașterea [50]". Indiferent dacă poate fi realizată sau nu, *Bildung-ul* este în orice caz conștientizarea alienării personale și, în același timp, calea de a scăpa de ea. „Dorința revoluționară de a realiza împărăția lui Dumnezeu este punctul elastic al *Bildung-ului progresist* și începutul istoriei moderne [51]". Karl Heinz Bohrer a arătat că modernitatea cataforică a celei de-a doua generații de romantici nu a constat în depășirea alienării personale prin rațiune autonomă, ci, dimpotrivă, în acceptarea și păstrarea diferenței dintre modernitatea estetică și cea socială. Proiectul

48 E. Du Bois-Reymond, *Despre limitele cunoașterii naturale,* Leipzig, [ed. a II-a.] 1872, p. > í

49 W. von Humboldt a E. Schiller, 30 de abril de 1803, en *Der Brie/iwbsc!* ,/c/ *schen Schiller und Humboldt,* ed. de S. Seidel, Berlin, 1962, voi. 2, p. 234. Véase 1. Remi torti, «Die Religion in der Moderne...», cit., p. 565.

50 E. Ast, *Despre spiritul antichității și semnificația sa pentru mizerie /eiiulio* [1805], citat în R. Joerdcn (ed.), *Documente ale neoumanismului,* * Leipzig*, 1931, p. 23.

51 E Schlegel, *Atbeicimn,* voi. 2, I / parte, cit., p. 20 I (Iiai'meni<» .'2

Modestia lumii nu poate fi redusă sau integrată pe deplin în condițiile sau conceptele sociale și politice [59].

Totuși, în ceea ce privește natura cotidiană a esteticii literare, care a devenit autonomă, se pot observa următoarele: religiozitatea Ib/i/z/ng, capabilă să se adapteze la cursul evenimentelor, conținea un potențial activist ce aspira să fie realizat în numeroase mișcări politice, sociale și ideologice și care se exprima și în numeroase programe de partid. Deși o aspirație seculară și răscumpărătoare nu poate fi derivată direct din conceptul de *Bildung* , aceasta a declanșat totuși predispoziția către aceasta.

Viziunile despre lume *[Weltanschauungen] — acest* termen a fost inventat și în jurul anului 1800 — fac parte din caracteristicile fundamentale ale *Bildung-ului* în măsura în care aspirau să garanteze semnificația subiectivă a *Bildung-ului* prin programe generale care ofereau interpretări ale lumii. „Viziunile noastre despre lume **au** devenit mari întrebări intrinsec necesare." [40]) Din aceasta, se poate deduce de ce filosofii școlilor academice

110 Nu au fost nici pe departe la fel de influente ca marile proiecte scrise de persoane cultivate, a căror prezență în universități a fost, totuși, în majoritatea cazurilor marginală.41 [Fără] a lua în *considerare importanța lor* diferită, se poate afirma că impactul lui Schopenhauer și Eduard von Hartmann, David **Friedrich** Strauss și Feuerbach, Bruno Bauer, Marx, Stirner și Engels, Richard Wagner și de Lagarde, Darwin și Haeckel, Nietzsche și Freud a constat în stabilizarea unei conștiințe culturale lumești cu o fundație religioasă, o credință seculară care a spulberat toate clasificările.

111 .identice. Lista emisarilor poate fi ușor extinsă; mulți oameni de știință fac parte și ei din ea.42 [Deschiderea] către viziuni despre lume cu cel mai divers conținut face parte din semnul distinctiv al conceptului *Bildung* impregnat de religiozitate.

b) Deschiderea politică și *socială* a *Bildung-ului. De asemenea ,* nu este posibil să se definească Bildung-ul politic sau social *,* deoarece acesta se caracterizează prin deschiderea și capacitatea sa de a se conecta cu diverse curente. *Bildung-ul* în sine nu este capabil să creeze asociații și nici nu are nevoie de ele.

l'>. KH Bohrer, *Scrisoarea mmantică. Die Entstehung ästhetischer Subiektivität,* Mmm li/Viena, 1987. Vezi și procesul lui M. Wetzel la *Athenäum. Jahrbuch für línii,nilil-i* (1991), p. 260-267.

• III. K. Wagner și H. v. Stein, 31 ianuarie 853, și *Poezii și scrieri,* cit., ii.l\, p. 168.

■II Vezi contribuția lui K. Griinder în *liildungsbürgertum im 19 Jahrhundert,* tul < it., p. 47 S6.

•I,' Vezi II comiibm ion de 1> von l'iiț;clIi.irdt en *Bildnngsbürgertiim im* 19 *Jahr- biiiiili'i I* , vol. , * H

Spre deosebire de biserici, care, după Revoluția Franceză, au trebuit să se organizeze pentru a acționa politic, *Bildung* nu este o instituție, chiar dacă susținătorii săi au introdus-o în numeroase instituții: familie, școli și universități, institute, asociații, partide, federații și sindicate, instituții culturale de tot felul, precum și biserici protestante. *Bildung* este, în primul rând - și acest lucru demonstrează originea sa religioasă - un meta-concept politic. Prin urmare, toate tendințele s-ar putea referi la *Bildung-ul lor,* de la romanticii revoluționari la conservatori, de la *Burschenschaftler* la oficialii care îi anchetează, de la liberalii din orice deceniu și nuanță, la conservatori și lideri ai social-democrației, până la clasa muncitoare însăși cu setea sa insațiabilă de *Bildung.* Treitschke a observat cu perspicacitate acest lucru în 1859. Clasa de mijloc activă din punct de vedere economic, „posedând o *Bildung superioară* ", a căutat să împingă limitele clasei sociale în sus și în jos. Dar „considerând doar *Bildung,* va fi dificil să o înțelegem [clasa de mijloc] ca o unitate". „Mobilitatea sa nu duce în niciun caz la convingeri politice specifice, caracteristice clasei de mijloc, cum ar fi liberalismul, ci, dimpotrivă, la capacitatea sa de a se diviza în tot felul de partide opuse." [43] Așa-numita burghezie cultivată *[Bildungsbürger]* era prezentă în toate fațiunile în 1848. Bildung-ul lor *,* limba lor comună, a fost cel care a produs consensul minimal care a dus la constituirea imperiului și a dăinuit după fondarea acestuia. Din acest motiv, *Bildung-ul* a putut dobândi rapid funcții politice directe, așa cum a formulat-o succint Virchow în 1849: „Libertatea fără *Bildung* aduce anarhie, *Bildung-ul* fără libertate, revoluție . " [44] *Bildung* este, prin urmare, în primul rând suprapolitică, dar poate fi invocată politic. Din acest motiv, forma compusă a lui *Bildung* „politică" este necesară în germană. În acest sens, ceea ce Thomas Mann a afirmat cu deplină convingere a fost corect, deși doar parțial adevărat: „...conceptului german de *Bildung* îi lipsește cu adevărat elementul politic." [43] Conceptul de *Bildung* era, de fapt, compatibil cu politica; tocmai din acest motiv, nu putea fi niciodată limitat la o tendință politică. Și de aceea încercarea lui Grabowsky de a fonda un „partid al celor cultivați" *[Gebildetcn* |

* Miembros de las asociaciones estudiantiles. (N. *del T.)*

43. H. von Treitschke, *Știința socială. Eseu critic,* Leipzig, 1859, p. 26.

44. Virchows Archiv II (1849), citat în L. Aschoff, *Rudolf Virchow. Wissci: schaft und Weltgeltung,* Hamburg, 1940, p. 86.

45. T. Mann, *Reflecții ale unui om apolitic,* ed. de E. Mann, Frankfurt pe Main 1956, p. 103.

<011111 mi ..p.iriul<> nuevo» cu objetivos restrictivos y conservadores es ilivi» condenado desde el principio al fracaso [52].

Definiția suprasocială a conceptului de *Bildung* pare mult mai complexă decât definiția sa suprapolitică. Numeroase referințe indică faptul că persoanele educate se concepeau ca o clasă socială elitistă modernă sau ca una aristocratică tradițională. Dihotomia socială dintre cei educați și cei needucați *[Ungebildeten]* se regăsește ca un fir comun în descrierile societății burgheze de la Revoluția Franceză încoace. Categoriile de *Bildung* și *Unbildung* au fost atribuite, nu fără justificare empirică, unor clase sau stări, unor straturi sociale sau unor grupuri profesionale [53]. Cu toate acestea, trebuie ținut cont de faptul că conceptul de *Bildung* este *inerent contradictoriu* cu o caracterizare în primul rând socială , ca să nu mai vorbim de una de natură stătătoare sau de clasă. *Bildung ,* în sensul de *Selbstbildung (autodezvoltare*) și de mod de viață comunicativ, este deschisă social *și* compatibilă cu orice strat social.

„Numai acea *Bildung* care aspiră și îndrăznește să fie universală și să cuprindă toți oamenii fără distincție este o parte reală a vieții și are încredere în sine [54].” Deși Fichte a exprimat prin aceasta o aspirație revoluționară, democratică și misionară, adevărul este că *Bildung* nu poate fi concepută altfel decât prin revendicarea și deschiderea către toți indivizii. Mai mult, spre deosebire de dominația politică și dependența sau exploatarea economică, sfera *Bildung* presupune și permite în mod direct libertatea și egalitatea . După cum susține Lorenz von Stein [55]și adaugă că extinderea *Bildung-ului* aduce beneficii tuturor. „Numai și exclusiv” opera culturală a fiecărui individ *reușește* „să-i îmbogățească cu bunuri intelectuale pe cei care le primesc fără a-i sărăci pe cei care le oferă și permite împlinirea unui individ prin viața intelectuală a altuia să nu producă opoziția profundă care există în toate formele de dominație a unei persoane asupra alteia [56]. ”

Nu numai concluzia emancipatoare care decurge din conceptul de *Bildung* își revendică extinderea la toate clasele sociale, ci și aspirația, formulată de la bun început, către o autonomie reflexivă și o autorealizare, așa cum a cerut în mod decisiv *Brockhaus* în 1820 și așa cum Eichendorff

52 A. Grabowsky, „Die Partei der Gebildeten”: *Die Grenzboten. Zeitschrift für Polilik und Literatur* (Leipzig) (1911), p. 1533 și urm.

53 Vezi colaborarea lui U. Engelhardt în *Bildungsbürgertum im 19 Jahrhun- dcrl,* cit. Rămâne valabilă descrierea excesiv de patriotică, dar socială, explicativă a societății burgheze, în special a claselor burgheze și a formării lor — astăzi s-ar numi o istorie a mentalităților —, de Gustav Freytag: *Bilder aus der deutschen Vergangenheit,* Leipzig, 1911, voi. 4, p. 3 urm., i II urm. („Aus den Lehrjahren des deutschen Bürgers”), *passim.*

54 JG Fichte, *Peden an die deutsche Nation,* ed. de E Medicus, introd. de A. Diemer, I l.mibiirgo, 1955, p. 185 (11th Discurso) [trad., de M. [a] J. Varela y L. Acosta, *Discursos a la mit ion alemana,* RBA, Barcelona, 2002].

55 L. von Stein, *Die Verwaltungslehre,* cit., p. 24.

56 *Ibidem,* p. 28.

credea că poate consemna critic în 1847. Dominația câtorva minți remarcabile este de domeniul trecutului. „ *Bildung,* forma elaborată, s-a extins treptat prin propria sa gravitație naturală. Din numeroase surse ascunse, au apărut curenți care, acoperind înălțimile, caută să-i rupă violent cursul predeterminat, pe care nicio predicție umană nu este capabilă să-l fixeze." „ *Febra Bildung"* a inaugurat „epoca maselor [57]". Meyer își vindea Groschenhibliothek für deutsche Classiker* încă din 1826 cu sloganul „educația vă va elibera" *[Bildung machí freí] -;* Socialistul utopic Karl Grün a ținut o prelegere în 1844 despre „ *Bildung autentică* în beneficiul filatorilor săraci din Ravensberg" [58]; Virchow a fondat „Societatea pentru difuzarea educației populare *[Volksbildung]" -;* Wilhelm Liebknecht a inaugurat școala pentru formarea muncitorilor din Berlin în 1891 cu programul: „distribuția echilibrată a *Bildung* este o necesitate culturală" [59]; Wilhelm Wundt, după pierderea războiului din 1918, și-a pus speranța emoționantă în universitățile populare: „Cel mai important vestitor al acestei schimbări este cu siguranță aspirația la universalizarea și adâncirea *Bildung-ului spiritual* , care a cuprins toate straturile și clasele populației".[60] [61]În toate cazurile, *Bildung* se păstrează ca un concept care – la fel ca religia – scapă oricărei încercări de limitare socială și, dimpotrivă, cere în mod constant depășirea acestor limite. Acest lucru rămâne valabil și astăzi, așa cum este evident atunci când, de exemplu, Ralf Dahrendorf sau Georg Picht adoptă observația mușcătoare a lui Jacob Burckhardt conform căreia cel mai nou lucru din lume este „revendicarea *Bildung* ca drept al omului".

Ajunși în acest punct, putem interpreta această sumă de referințe socio-istoric și oferi numărul corespunzător de citate care dezvăluie mecanismele de apărare ale așa-numiților burghezi/cetățeni.

57 J. von Eichendorff, *Die Deutsche Salon-Poesie der Frauen,* en *Geschichte der Poesie,* ed. de H. Schultz, Francfort dM, 1990 *(Werke,* vol. 6), p. 29 J.

* Biblioteca de clasici germani într-un loc frumos. (b¿ *al lui T.)*

58 Archivo estatal de Münster, Oberprasidium 690. Agradezco las indicaciones Je Ursula Krey.

59 L. von Werder, «Workers and Popular Education», în W. Ruppert (ed.), *Die Arbeitsarbeit,* München, 1986, p. 319 s.

60 W. Wundt, *Erlehtes unci Recunoscut,* Stuttgart, 1920, p. 396, în plus p. 299 ».

61 J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* ed. de R. Stadelmann, Pfullingen, 1949, p. 99 [trad, de W. Roces, *Reflexiones sobre à historia universal,* FCE, México, 1911

Irenie a respins toate *revendicările democratice sau socialiste ale lui Bibbing.* Formal, *Bildung* este universală, dar în ceea ce privește conținutul său, este elitistă. În contextul social specific, *Bildung* este compatibilă doar cu cei care posedă cunoștințe culturale anterioare și demonstrează capacitatea de a discrimina între bunurile culturale. (O persoană care nu demonstrează acest lucru poate avea integritate morală, poate poseda o *Bildung* a inimii sau a sufletului, dar asta nu înseamnă că va fi cooptată în cercul celor cultivați.) Cu toate acestea, aceste linii de demarcație, eficiente în realitatea empirică, nu puteau nega conceptul universal de *Bildung.* Acesta este motivul pentru care Diesterweg s-a referit la acest concept atunci când a dorit ca „nevoia Bildung-*ului* cetățeanului german" să fie recunoscută în același mod ca „ *Bildung-ul antic"* al neo-umaniștilor. Mai ales în latină, el a văzut - dintr-o perspectivă democratică - un „mijloc general de *Bildung "* pentru cei care „doreau să se ridice deasupra straturilor inferioare ale societății [62]". Înțeleasă corect, *Bildung* nu exclude mijloace diferite și noi pentru *Bildung.* Dimpotrivă; Însă ceea ce a susținut Diesterweg este, încă o dată, „Autonomia", pe care un profesor trebuie să o trezească, „pentru a fi una cu religia progresului în toate cazurile [63]". Nu se pot oferi dovezi care să stabilească faptul că determinarea antropologică fundamentală dobândită este o categorie pur politică sau socială. (Atunci când se încearcă, este ușor să se recurgă la o critică ideologică inerentă discursului referitor la acest tip de utilizare funcțională a conceptului.)

Opoziția dintre *Bildung* și *Halbhildung* (semi-formare) sau *Unbildung* nu este în primul rând produsul analizei sociale, ci al analizei autocritice, care constituie tocmai conceptul de *Bildung.* Obiectul acestei autocritici, care însoțește istoria conceptuală a *Bildung-ului* ca umbra sa de la 1800 până la „teoria *Ill-bildung-ului "* a lui Adorno [64], se bazează pe imposibilitatea de a defini *Bildung-ul* prin conținut concret; în acest punct pândește pericolul Ill - *bildung- ului* (supraformare) sau *Verbildung-ului* (deformare). Forma cunoașterii este mai importantă decât cunoașterea însăși; *Bildung-ul* trebuie să fie întotdeauna în gardă împotriva propriei aparențe, împotriva aparentei Bildung-uri (*Scheinbildung).* La această idee se adaugă observația trivială că definiția *Bildung -ului* nu poate consta în simpla sa universalitate deasupra oricărei specializări; în realitate, această universalitate este conștientizarea propriilor limite *și* capacitatea de a le recunoaște pentru a le extinde și depăși. În cuvintele lui Rahel: „Un om cultivat nu este acela pe care natura l-a tratat cu risipă excesivă; un om cultivat este acela care și-a folosit darurile pe care le are într-un mod blând, înțelept, corect și optim; acela care își dorește sincer

62 *Ghid educațional pentru profesorii de germană,* ed. FAW Diesterweg, Essen, IS-14, p. xiv.

63 *Ibidem,* pp. XX, xxviii.

SS. IW Adorno, *(scrieri complete,* vol. 8: *Scrieri sociologice* 1, Frankfurt pe Main, pp . 93-121 (1959).

acest lucru; acela care își poate îndrepta privirea acolo unde are deficiențe și este capabil să înțeleagă de ce are nevoie. Aceasta, în opinia mea, este o obligație și nu un dar; și numai asta, pentru mine, constituie un om cultivat."[65] [66]„Un om cultivat cunoaște", urmându-l pe Hegel, „limitele capacității sale de judecată " · *Autocritica* , care ajută la clarificarea conștientizării alienării personale, nu este, urmându-l pe Marx și contrazicându-l pe acesta, specifică vreunei clase . Și de aceea statisticianul Hoffmann a dat inevitabil peste categorii transversale, eterogene, care se suprapuneau, în încercarea sa de a clasifica *Bildung* în 1844 pe criterii pur sociale: există salariați și nesalariați cu *Bildung,* la fel cum există proprietari și neproprietari fără *Bildung.*[67] [68]Formarea este condiționată social, *dar nu* poate fi înrădăcinată social.

Acest lucru este demonstrat și de cei mai radicali critici ai cursului *Bildung-ului* în Germania, Jacob Burckhardt și Friedrich Nietzsche. Ținta criticii lor este proliferarea unui *Bildungsphilisterium* [pedanterie culturală] în societate. Critica lor se bazează pe contrastul cu *Bildung-ul* așa cum a moștenit-o din tradițiile idealiste, clasice și romantice · Burckhardt disprețuiește „acea blestemată *Bildung universală* ", care educă doar mediocritățile care profită de orice „oportunitate de a dobândi *Bildung"* și de a se lăuda cu ea. În acest fel, cineva „se consideră cultivat, își formează o «viziune asupra lumii» și începe să le predice vecinilor". Cu toate acestea, „a încetat de mult să se mai vorbească despre omul care se educă singur doar prin propriile impulsuri". Autoperfecționarea *celor* puțini, inducerea și recunoașterea reciprocă a acesteia, au fost păstrate nostalgic ca provocare a *Bildung-ului autentic.*

În mod similar, deși cu un argument mai mușcător, tânărul Nietzsche se exprimă, diagnosticând „simptome peste tot"
„Moartea *Bildung-ului,* eradicarea sa totală" [65.] Dependența *Bildung -ului* de Stat, prin legarea acestuia de funcție sau proprietate și transformarea sa într-un factor de producție științifică, orientat în primul rând spre profit, duce la barbarie. Dorința de a reuși în societate corespunde acelei „interiorități particulare" [64] care, prin renunțarea la formă, transformă cei cultivați „în

65 R. Varnhagen, „Biblioteca Rahel", *Opere colectate,* ed. de K. Feilchenfeldi, U. Schweikert și RE Steiner, Múnich, 1983, voi. 1, p. 325; Carta a la señora de F. Berlin, 14 de diciembre de 1807.

66 G. W F. Hegel, *Texte zur Philosophischen Propädeutik,* en Werte, vol. 4, ed. de E. Moldenhauer y KM Michel, Francfort dM, 1970, p. 260. Compárese con el clan, análisis de Karl Lowith, *Von Hegel zu Nietzsche,* Stuttgart, [2] 1950, «Das Problem der Bildung», pp. 312-329 [trad., de E. Estiú, De *Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensimiento en el siglo* x/x, Katz, Madrid, 2008]; id., *Sämtliche Schriften,* voi. 4, Stuttgart, 1988, Part II, III: «Das Problem der Bildung», pp. 366-386.

67 Un CV bun se găsește în U. Engelhardt, în *Bildungshürgertum ini* I o. *Jahrhundert,* cit., p. 112 s.

68 Véase K. Lowith, „Jacob Burckhardt", *scrieri complete,* vol. 7, Stuttgart, 1981, pp. 62-65, și citatele din Burckhardt incluse.

enciclopedii ambulante". •■' *Bildung-ul modern* este fundamental intim: la exterior, legătorul a tipărit ceva de genul „Manual de *Bildung Interioară* pentru Barbarii de Externă". *Bildung-ul nostru modern* , legat extern de Stat și de producția științifică și care intern constă în acumularea unei mase amorfe de cunoștințe transmise de istorie, „nu este în niciun caz un *Bildung autentic,* ci doar un fel de cunoaștere despre *Bildung."* De aceea, Nietzsche respinge orice asociere cu „cultivatul" pentru a salva sau redescoperi acea *Bildung autentică, care în* trăsăturile sale fundamentale era complet compatibilă cu Humboldt și, de asemenea, așa cum a subliniat Karl Lowith65 ' cu critica *Bildung -ului* de către Herder, Fichte și Goethe.

Tipul ideal se păstrează și în cazurile în care educatorii trebuie să includă formarea profesională *(Berufsbildung)* în definiția conceptului. Pentru Paulsen, titularul catedrei de Filosofie și Pedagogie la Berlin, „capacitatea de a acționa ca membru activ în viața istorică a întregului social" [66] face parte din formarea profesională . Cu toate acestea, ceea ce rămâne central pentru el este armonizarea reciprocă dintre corp și spirit, simțuri și rațiune, voință și caracter, capabilă să genereze sau să elibereze autonomia persoanei. Paulsen, un far pedagogic în societatea wilhelmină, a luptat pentru independența educației *(Bildungswesen)* față de controlul statului, a susținut că dobândirea *Bildung-ului* trebuie eliberată de condiționările sociale, a susținut echivalența carierelor în științele naturii cu cele din științele umaniste și a avertizat împotriva „tensiunii excesive a naționalismului" și a „deificării propriului popor și stat" [67] . Pe scurt, el a definit *Bildung-ul* arătând o continuitate neîntreruptă. Nu se poate „face din exterior, izvorăște din interior spre exterior [...] *Educația* nu constă în deținerea cunoașterii, ci în deținerea forței vitale de înțelegere și acțiune, elemente în care se formează viața interioară[69]

69k eu'. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe,* ed. de G. Colli y M. Montinari, Múnich/ Ik ilín/Nueva York, 1988, voi. 7, *Nachgelassene Fragmente (1873),* p. 718.

6'1. *l* . Nietzsche, *Despre folosul și dezavantajul istoriei pentru viață* 4, în *Ediție critică,* cit., vol. 1, p. 273.

6. SK1üwith, *De la Hegel la Nietzsche,* cit., p. 457.

66. I\ Paulsen, „The Modern Bildungswesen", în P. Hinneberg (ed.), *Die Kultur der i .igrmi'dii,* parie I, secțiunea J, Berlin/Leipzig, [2] 1912, pp. 54-85, citat p. 55.

6 ?. *Ibi<L ,i* p. 60.

„Se arată." Chiar și fără cunoștințe de ortografie, cineva poate fi o persoană cultă. Dimpotrivă, așa-numita *Bildung generală* nu este altceva decât *o Half-Bildung* [6X] . Conceptul suprapolitic și suprasocial de *Bildung* , în special datorită criticii lui Nietzsche, este din nou restabilit, surprinzător de rezistent la orice clasificare provenită din critica ideologică a așa-numitei *Bildungsburger* [1] '". Chiar și critica socio-istorică a formelor decadente de *Bildung* continuă să se bazeze - atunci când nu caută alte explicații, cum ar fi în psihologia politică sau socială - pe conceptul ideal de *Bildung,* care nu a încetat să se constituie prin autocritică.

c) Următorul criteriu — contaminarea *Bildung-ului* cu *munca* — exemplifică cât de nepotrivit este să derivăm conceptul de *Bildung* din analize sociale dihotomice. Și aici, influența lui Hegel este evidentă, deși observația sa conform căreia munca modelează *și* eliberează a trecut cu vederea originea acesteia și a fost condensată într-o tipologie a *Bildung-ului.* Hegel a evitat opoziția aristotelică dintre activitatea oamenilor liberi în timpul lor liber și munca productivă a celor ignoranți și neliberi. În realitate, orice activitate este muncă în măsura în care generează nevoile pe care le satisface. Granița dintre munca manuală și cea intelectuală nu este determinată de *Bildung;* mai degrabă, orice muncă modelează . Bildung *se referă* la munca care leagă capacitățile și sarcinile concrete de cerințele universalului. În propedeutica sa filosofică, Hegel abordează *Bildung-ul teoretic și practic* , precum și dezvoltarea morală și intelectuală, sub principiul „obligațiilor față de sine". [71] El analizează relațiile complexe care există între propriile limitări și capacități, între imediatitate și detașare și între varietatea cunoașterii și certitudinea acesteia. Autodezvoltarea (Foi marse *[sich bilden])* constă în învățarea stăpânirii acestor relații. Fundamentul său antropologic al *Bildung* este discutat din paragrafele 196 până la 198 din *Filosofia dreptului* sub titlul „Modul muncii". Din acel moment, determinarea reciprocă a muncii și *a Bildung-ului* a devenit parte a canonului multor definiții ale *Bildung-ului.*

Justificarea muncii prin *Bildung* și invers poate fi analizată și din perspectiva criticii ideologice, mai ales într-o epocă caracterizată de conflictul crescând, alimentat economic și sociopolitic, dintre activitatea manuală și cea intelectuală. Cu toate acestea, contribuția lui Hegel a constat tocmai în[70] [71] [72]

70 *Ibidem,* p. 56.

71 Vezi în volumul colectiv citat, pp. 346-368, expunerea pe care o face I Hi nh Herrmann — dintr-o orientare ideologico-critică — despre educație cu nr. titluri ale Imperiului German. | «Burgucses/cetățeni cu educație, pregătire - *N.* dd

72 GW E Hegel, *Texte despre Propiidcutica filozofică,* c ii., p. .'SS, Í/S 'II

Apariția *Bildung -ului* din muncă și a muncii din *Bildung.* Acest element poseda potențialul de a critica circumstanțele care au beneficiat așa-numitul *Bildungsbürger* în detrimentul muncii din fabrici. Un potențial critic pe care atât Marx, cât și Virchow l-au exploatat pe deplin, acesta din urmă (urmându-l pe Hegel) sperând că mecanizarea va ușura munca muncitorilor. Pentru Virchow, tehnologia a devenit simbolul - sau vehiculul - egalității, deoarece în ea munca practică și cea teoretică, imposibilă fără o *Bildung* științifică comună , converg întotdeauna . Hegel a înțeles, grupând *Bildung* și muncă, că specializarea și o capacitate cuprinzătoare sunt necesare reciproc. În acest fel, el a găsit un concept de *Bildung* care era necesar și operant dincolo de diferențele specifice de clasă.

Intersecția, care în tradiția aristotelică separa clerul sau juriștii de laici [/2] , s-a deschis și a devenit permeabilă prin conceptul de muncă reprezentat de *Bildung.* Dacă *Bildung,* în cuvintele lui Lorenz von Stein - [1] , a devenit „un act de muncă", atunci nu poate fi fixată „ca și cum ar fi un concept particular, determinat, un concept care se epuizează în definiția sa". Devine un „proces viu" care obligă la reajustarea egalității și libertății, a teoriei și practicii, în lumea modernă a muncii. Faptul că *Bildung* a îndrăznit să confrunte antiteza empiric insuportabilă dintre științele naturii și științele umane, sau *Bildungswissenschaft,* și că a supraviețuit acesteia este o altă moștenire a definiției hegeliene a conceptului. *Bildung-ul modern* nu poate exista fără știință, dar nici nu poate fi redus la o știință particulară. Doar *Bildung* este capabilă să creeze relații între factori eterogeni. Fără ea, lumea noastră, caracterizată prin diviziunea muncii, nu ar putea exista.

Alfred Weber a exprimat acest lucru cu emfază atunci când *Verein für Sozial-Hilitik* a plasat pe agenda sa, în 1922, dispariția rapidă a bazei economice a „muncitorilor intelectuali". „O clasă cultivată (*Bildungsschicht)",* a argumentat el, „nu este ceva închis social" și, mai presus de toate, nu este „identică [...] cu clasa oamenilor educați". Mai degrabă, este dispersată „invizibil" în întreaga societate. Alfred Weber a încercat să redefinească această clasă, „încă de la înființarea sa—"

'IK Virchow, „Die Aufgabe der Naturwissenschaften" [1872], în R Suhrkamp (id). *I><•>• Iciitschc (cist,* Frankfurt dM, 1954, vol. 2, p. 270-282, citat p. 272.

Vezi, printre altele, E. Trunz, «Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Si .iiidcsku II in ., en R. Alewyn (ed.), *Deutsche Barockforschung. Documentation einer* 1 po. *hr* I l'IÌI], Colonia, '1966, p. 147-181; K. Schreiner, «Laienbildung als Außen- l< н dei uiii; liir Kirche mid Gesellschaft»: *Zeitschrift für historische Forschung* 11 (1984), pp ,">/ (S I.

„< I. von Siein, 1 *Vi'rii'iillüHgslehre,* cit., p. 24. economic a dispărut" [73]. El a numit-

73 *Viitorul politicii sociale - Situația dificilă a lucrătorilor intelectuali. Ziua jubiliară a Asociației pentru Politică Socială din Eisenach 1922,* München/Leipzig, 1923. Include textul lui A. Weber, „Soarta lucrătorilor intelectuali", pp. 165-184, aici pp. 169, 181.

o „clasa intelectuală a muncii" *[Arbeitsintellektuellentum]* și aceasta avea să fie moștenitoarea *Böddungsbürgei* pe moarte . Redundant ca întotdeauna, Weber a găsit un nume complex pentru a redenumi sarcina neîncetată a *Böldung-ului* într-un context în care presupozițiile sale economice se - prăbușeau. Nu a putut identifica clasa intelectuală pe care o redefinitese cu profesii specifice, lucru pe care Weber l-a încercat cu rezerve, dar o slujbă concretă servea drept numitor comun minim – aparent banal –: ca o precondiție esențială pentru viață, pentru activitatea intelectuală și pentru angajamentul politic.

„Bildung-ul modern , tipificat conform trăsăturilor sale semantice fundamentale, se caracterizează prin transformarea normelor religioase în provocări legate de modul de viață, prin deschidere și compatibilitate cu orice situație concretă de viață *,* generând autonomie individuală în acest proces și prin faptul că este, concepută ca muncă, elementul integrator al unei lumi caracterizate prin diviziunea muncii."

3. BUNURI CULTURALE ȘI CUNOȘTINȚE CULTURALE

Trăsăturile evidențiate până acum fac parte din caracteristicile structurale ale *Bildung-ului.* Ele apar în mod regulat de la sfârșitul secolului AL XVIII-LEA . Se repetă independent de diferitele concepte particulare ale *Bildung-ului,* care sunt formulate și apărate în legătură cu un context personal, situațional și istoric. Fără îndoială, *Bildung-ul* poate fi istorizat în mod consecvent și împărțit în segmentele sale constitutive, care au fost grupate în diverse - moduri, în funcție de cazul specific. Din perspectiva istoriei sociale, se pot crea grupuri agregate mai complexe, cum ar fi, de exemplu, grupul format din absolvenții institutelor și universităților educate în neoumanism, a cărui transformare diacronică este observabilă. De asemenea, este posibil să se găsească determinări funcționale ale *Bildung-ului,* care sunt înlocuite prin evenimente politice. Până la *Vormdrz*, Bildung-ul* avea un caracter anti-establishment în sfera sociopolitică, iar în acest sens...

Periodizarea utilizată în istoriografia germană nu coincide cu cea utilizată în Spania și în alte țări din regiunea noastră, precum Franța și Italia. În traducerea noastră, am optat în general pentru termenul „modernitate" pentru a ne referi la *Neuzeit.* Termenul german *Neuzeit* acoperă perioada de la Renaștere până în prezent și este împărțit, la rândul său, în *Frühe Neuzeit,* pentru perioada de dinaintea Revoluției Franceze, și *Neuere Neuzeit,* pentru perioada de după, rezervând termenul *Vormarz* pentru Restaurație, adică faza absolutistă anterioară revoltelor din 1848 de la Berlin și Vicna *(Nota traducătorului).*

Într-un fel, agresiv. După revoluția din 1848, termenul a dobândit o funcție stabilizatoare pentru burghezie, care în cele din urmă, odată cu prăbușirea wilhelminismului, a adoptat funcții defensive și de menținere a statutului. Această secvență este contrastată cu faptul că *Bildung,* cu potențialul său autocritic, a dezlănțuit constant forțe inovatoare : „mișcări de tineret" - atât în 1813, cât și înainte de 1914 - avangarde, precursoare ale reformei și revoluției. De asemenea, se poate sublinia că, fără *Bildung* , autonomia obținută de științele naturii, inițial parte a facultății de filosofie, nu poate fi explicată. Egalitatea în drepturi obținută de școlile tehnice și fondarea *Societății Kaiser Wilhelm* de către teologul Harnack reprezintă simbolic acest proces.

Clasa de istorizare, care tematizează *Bildung-ul,* se bazează pe regulile sale structurale, reguli care se repetă *și* fac parte din amprenta modernității noastre. Același lucru este valabil și pentru bunurile culturale și cunoașterea culturală, ale căror domenii au fost deja schițate pe scurt. Segmentarea metodologic necesară se referă la caracteristicile comune care leagă toate artele și științele - „arta și știința" - de opera de *Bildung* inerentă acestora. În acest caz, *Bildung-ul* poate fi definit ca un câmp de forță reflexiv și - comunicativ care cere integrarea tuturor bunurilor vieții și ale artelor, precum și a întregului conținut al cunoașterii. Este posibil ca aceasta să fie văzută ca o utopie, una dintre acele utopii produse de deschiderea către viitor a modernității. Totuși, un astfel de criteriu ar implica aplicarea unei critici ideologice la *Bildung din exterior și ex post.* În contextul nostru argumentativ, este vorba în primul rând de conturarea bunurilor culturale și a conținutului cunoașterii, divizibile empiric , ca elemente ale unei *Bildung-uri* care a dăinuit în timp.

I. În primul rând, trebuie subliniat faptul că bunurile culturale și sferele cunoașterii nu permit stabilirea *vreunei ierarhii* în virtutea funcției de *Bildung* pe care o îndeplinesc. Din acest punct de vedere, toate experiențele moderne exprimate în artă, literatură și știință se referă, se explică și se stabilizează reciproc. Fiecare știință particulară care devine autonomă și se organizează trebuie să posede explicații despre alte științe. Dovada că o metodă specializată este într-adevăr specializată constă în compatibilitatea sa cu alte științe înrudite sau în impactul său transformator asupra acestora. Odată cu aceasta, apare în fiecare caz o nouă relație, un stil comun, a cărui creare este un postulat al *Bildung-ului,* cuprinzând toate științele naturale, umane și sociale, deși în practică efortul este adesea inutil. Autonomia metodologică a științelor din ce în ce mai „pozitive" împiedică integrarea directă a conținuturilor și procedurilor lor într-o singură *Bildung.* Acest lucru este valabil pentru științele tehnice *și* naturale, pentru jurisprudență și, de asemenea, pentru sociologie, dar mai ales pentru economia matematizată. Aceasta implică limitarea științelor istorice, legate de texte și concepute din ce în ce mai mult într-un mod „pozitiv", la un refugiu presupus tradițional, ca științe proprii *Bildung-ului (educației).* Din această observație se poate

deduce un resentiment, dar nu o ierarhie.

Cu toate acestea, restabilirea legăturilor în cadrul sferei *Bildung-ului a fost întotdeauna realizată.* Științele istorice au răspuns noii situații printr-o critică istoricistă care a cuprins diverse sfere *și* s-a extins la științele conexe, [1] și, simultan, oamenii de știință cu înaltă calificare au rămas capabili să transmită publicului cunoștințele lor revoluționare. Dovezi în acest sens pot fi observate în textele populare ale lui Planck - alături de poziția sa religioasă - sau ale lui Heisenberg despre transformarea fundamentelor științelor naturii. *Bildung-ul* a continuat să lege culturi aparent separate, dar fără a le ierarhiza.

În ciuda preferințelor subiective, artele și genurile literare nu pot fi clasificate ierarhic și limitate la îndeplinirea unor sarcini specifice. Utopia unei „poezii universale progresive"[74] [75]sau cea a „operei de artă totale"[76] [77]Ele sunt doar o confirmare a acestei observații. Experiența *[Erlebnis],* principala categorie interpretativă a lui Dilthey, reunește, de asemenea, toate situațiile imaginabile în scopul promovării *Bildung-ului, inclusiv ceea ce este cunoscut sub numele de experiență de război, pe care Erich Weniger încă încerca să o includă în Bildung* în anii *1930* .

2. Un alt criteriu pentru puterea integratoare a *Bildung-ului* este *activitatea personală [Eigentatigkeit]* a celor care se implică sau se referă la *Bildung* . Receptarea artelor, muzicii și literaturii este activă; adică, indivizii cultivați le reproduc. Acest comportament duce rapid la o producție originală. Există un diletantism conștient și bine dezvoltat, legat de specializarea științelor și de virtuozitatea creațiilor artistice, care face parte din *Bildung.* Acesta creează o zonă sigură pentru autonomia revendicată pentru artă și știință. Artistul nu numai că devine o figură autonomă care, în ciuda sprijinului încă existent din partea sistemului, trăiește
< Din ce în ce mai mult, arta nu este doar retrasă de pe piață, ci și produsele sale sunt în mare măsură scutite de îndeplinirea funcțiilor atribuite de stat sau de Biserică. Totuși, aceasta nu înseamnă că arta devine *artă de dragul artei,* ci că rămâne - prin intermediul destinatarilor săi activi - un mijloc de *Educație (Bildung).* Prin urmare, experiența estetică fundamentală, care aduce întotdeauna mintea și simțurile în contact - în formarea judecății *și* în procesul creativ personal - constituie Educația (Bildung) din punct de vedere antropologic . Este o modalitate activă de a dezvolta o viață cultivată.

Muzica, ale cărei interpretări publice sunt însoțite de studiul partiturilor, este reprodusă acasă ca muzică de cameră sau cântată, semi-public, în coruri

74 Vezi contribuția lui Ulrich Muhlack în volumul colectiv menționat anterior, pp. 80-105.

75 F. Schlegel, *Athenaum,* voi. 2, 1. [a] parte, cit., p. 182 (fragmento 116).

76 R. Wagner, *Die Kunst und die Revolution* [18491, en *Dichtungen und Sebrifieti,* cit., vol. Y p. 273-309.

77 E. Weniger, «Kriegserinnerung und Kriegserfahrung»: *Deutsche Zelisi I'n/i. Kunstwart* año 48 (1935), pp. 397-405, aquí pp. 403 s. Véase K. Vondtmg (ed.). *Krieg-.,-i lebnis.* Gotinga, 1980.

sau grupuri de canto. Și poezia este cultivată în grupuri de lectură în familie sau în spectacole teatrale private, precum și în numeroasele efuziuni poetice de calitate variabilă schimbate între indivizi cultivați. Desenul și pictura fac parte, de asemenea, din *Bildung-ul* privat , inclusiv autoportretul, echivalentul autobiografiei. Nu toată lumea poate face totul, dar sociabilitatea încurajează activitatea muzicală personală și invers, iar fără ele nu poate exista *Bildung.* De atunci, tehnicile de reproducere fotomecanice și electronice au crescut atât de mult standardele de calitate încât puterea integrativă a *Bildung-ului* a diminuat. Acest lucru a dus la o separare între artiști și critica intelectuală, în ciuda condiționării reciproce dintre cei doi. Alternativ, s-ar putea spune că s-a generat un nivel de *Bildung* sub care nu ar trebui să se scadă.

3. O altă caracteristică ce integrează toate artele și științele în *Bildung* este *reflexivitatea sa istorică. Conceptul* de *Bildung* conține în mod inerent un factor de transformare temporală care, dintr-o perspectivă istorică sau biografică generală, poate lua diverse forme. Tradițiile nu se mai transmit, ci se creează *a posteriori;* fiecare viitor este reinventat fără cunoașterea *Bildung -ului istoric* — atât al indivizilor, cât și al societății — pierzându-și caracterul de proces continuu. Faptul că artele și literatura sunt inflamate de caracteristicile care le diferențiază de clasicismul antic nu caracterizează „cunoașterea culturală" neo-umanistă. Conflictul permanent dintre ieri și azi dă naștere, de fapt, unui fenomen de *Bildung* comun activității artistice și criticii acesteia. Genurile literare, acum însoțite constant de istoria literaturii, se reconstituie după rupturi constante, recurgându-se mereu la clasici.
< anonimizate din Antichitate, de la popoarele învecinate cu Europa *și*

Vezi (I);il11huus în volumul colectiv menționat anterior, pp. 220-236, în special p. 228.

80. Vezi și articolul I. BIIIIIH i, pp. '50 .'85, uscc. p. 273.

din Asia, accesibilă universal printr-o succesiune de noi traduceri. Canonizarea clasicismului de la Weimar, care s-a întins între 1770 și 1830, a provocat noi tendințe stilistice, care au modificat din nou canonul și i-au inclus, de exemplu, pe Kleist, E.T.A. Hoffmann, Hölderlin, Büchner și, de asemenea, pe Heine. Bildungsroman-ul *(romanul despre maturizare)* este un mediu reprezentativ în care un autor și un cititor interconectați își schițează propria poveste de viață într-o reflecție istorică asupra individului și a mediului său. În consecință, *telos-ul* acestei *Bildung* este temporalizat și inserat în procesul de *Selbstbildimg (autodezvoltare).*

Și în muzică se stabilește retroactiv un canon clasic, conform căruia fiecare compoziție, dacă dorește să devină parte a repertoriului clasicilor nou consacrați, trebuie să semnifice un pas ireversibil către o nouă „creație". Formarea (*Bildung*) cerută muzicii este produsul atât al compoziției, cât și al unei receptări care reflectă în termeni istorici; ambele contribuie la stabilirea criteriilor pentru ceea ce constituie inovație. Compozitorii participă, de asemenea, la acest proces, așa cum a făcut Wagner de-a lungul vieții sale cu opera pe care a creat-o, cufundând-o – analog unui roman despre maturizare – într-o perspectivă istorică ce cuprindea tot trecutul și viitorul dorit de el.

În artele vizuale *[bildende Kunst] — o* expresie care poate fi ea însăși interpretată în termeni de reflecție istorică — comentariul artistului face parte din procesul creativ [78], la fel cum tensiunea provocatoare dintre modelele potențiale și propria operă a artistului este păstrată prin înființarea de muzee. De atunci, orice artă poate fi istorică, inovatoare sau ambele în același timp. Arhitectura istoricistă, în special — trebuie doar să luăm în considerare diversitatea contribuțiilor lui Schinkel — a creat o producție artistică extrem de reflexivă, capabilă să facă prezentă alteritatea trecutului și să o întruchipeze în construcții noi, formal identice.

Citatul, folosit în toate artele, își vede astfel importanța modificată. Dacă până atunci era mărturia prezenței biblice sau a continuității umaniste a cunoașterii, acum devine un simbol. Poate degenera în simbolul unei *Bildung* pe care se dorește să o predăm [79], dar în primul rând este un simbol în procesul de *Bildung* în sine. Cu o distanțare ironică ce stabilește o continuitate, citatul este în toate artele un produs artistic cu caracter istoric care pătrunde în viața de zi cu zi pentru că îndeplinește o *funcție de Bildung.*

78 Véase la contribution de W Busch, *ibid,,* pp. 286-316.
79 Sobre esto, W Frühwald, *ihid.,* p. 197-219.

În esență, toată producția estetică și receptarea acesteia rămân - înrădăcinate în reflecția lor istorică, singura modalitate prin care a fost posibil să se constate ce era excepțional și inconfundabil la o operă. Istoricitatea genurilor, stilurilor, formelor și a combinațiilor lor a fost numitorul comun, care nu ar fi putut fi atins fără reflecția istorică ca forță motrice a *Bildung-ului.* Este o eroare metodologică să înlănțuim *Bildung-ul* de contextul particular al apariției sale, în jurul anului 1800, pentru a circumscrie definiția sa conținutului, modurilor de gândire și operelor artistice neo-umaniste, clasice și romantice. Această viziune dă naștere unor perspective slabe ale avangardei, tipice epigonilor, ale căror contribuții și experiențe sunt în realitate mărturii ale unei *Bildung* caracterizate de reflecția istorică și care continuă să se genereze.

Explozia care a avut loc în primul deceniu al secolului al XX-lea (ca și în fizică) a spulberat toate premisele istorice, toate preformațiile muzicii, artei și literaturii, putând fi numite retrospectiv post-istorice. Cu toate acestea, modernismul, expresionismul, nibismul, arta abstractă, Dada, Bauhaus și muzica atonală, printre alți termeni, pot fi încă descrise ca un rezultat consecvent al *Selbstbildung-ului.* Dezvoltarea acestor tendințe răspunde mai clar decât înainte principiului modern al reflecției istorice, care nu a fost niciodată epuizată prin păstrarea tradiției. Prin urmare, nu este surprinzător să regăsim astăzi, în toate tendințele artistice, simboluri interpretabile în termeni istorici, meta-citări, într-un fel, ale *Bildung* -ului istoric .

4. *Înlănțuirea semantică.* Conceptul german de *Bildung* este caracterizat de înlănțuirea semantică constant reînnoită a unor sfere concrete ale vieții, sfere care corespund bunurilor culturale și cunoașterii culturale. Religia, munca , istoria, limba, muzica, arta și știința se referă și se fundamentează reciproc prin intermediul *Bildung.* Nu putem descrie aici diversele afilieri istorice și intelectuale, dar sistemul semantic de referințe încrucișate este dezvoltarea și rezultatul unei *Bildung* care se concepe pe sine ca acea formă de dezvoltare și - întotdeauna provizoriu - ca acel rezultat.

Reflecția prin și asupra *limbajului* se caracterizează printr-o natură inițială și constantă. Pentru Herder, limbajul se bazează, și în acest sens este consecvent din punct de vedere antropologic, pe reflecție sau, așa cum s-a exprimat el însuși, pe „cântărire" *[Besinnen]* și „circumspecție" [83]

IJ | .[8081] [82] [83] [84]Limbajul în sine precede orice „diferențiere" între așa-numitele „clase" cultivate și necultive. Fiecare limbă conține „o totalitate echivalentă cu extinderea capacității umane nelimitate de *Bildung".* ** *De la* Herdei încoace, conceptul nostru capătă forța unei revelații postlogice care se separă de textul biblic și se exprimă în toate limbile printr-un proces de perfecționare constantă. „Dacă limbajul este mediul *Bildung-ului uman,* atunci scrisul este mediul *Bildung-ului cultivat."* După cum spunea mai târziu Nietzsche: „Omul științific și omul cultivat aparțin a două sfere diferite... Totuși, odată cu utilizarea corectă a limbajului, începe Bildung-ul . ¨ *Toate* științele lingvistice și literare autonome și toate artele se referă constant la reflexivitatea pe care o posedă limbajul atunci când trebuie să producă sau să manifeste *Bildung.*

Și istoria – analog interpretării limbajului dată de Herder – dobândește calitatea de revelație. *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel poate fi citită ca proces de *Bildung* și ca revelație. Acest lucru a avut repercusiuni în toate științele hermeneutice, chiar și în cazurile în care au ajuns să adopte forma unei istorii pozitiviste a ideilor. Este evident și în analiza lui Schleiermacher asupra religiozității subiective a oamenilor educați, care „nu mai au nevoie de niciun mediator [85]". În orice caz, această religiozitate trebuie să se îndrepte către istorie, către istorie „în sensul ei autentic [...] cea mai bogată sursă de religie, nu pentru a accelera și a direcționa progresul umanității în dezvoltarea sa, ci doar pentru a o observa ca fiind cea mai mare și mai universală revelație a celor mai intime și sacre". Ceea ce până atunci fusese singura revelație istorică, transmisă de Biblie, pur și simplu se extinde.

80 JG Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* II, 9, II, rn *Werke,* voi. 6, ed. de M. Bollacher, Frankfurt dM, 1989, p. 345 urm. [trad. de Rovii.i Armengol, *Ideas para la Filosofia de la Historia de la Humanidad,* Losada, Buenos Aires, 1959],

81 W. von Humboldt, *Uber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts,* în *Werkc,* voi. i, 1963, p. 293 [traducere, de A. Agud, *Despre diversitatea structurii limbajului uman și influența acesteia asupra dezvoltării spirituale a umanității.* Cercul cititorilor, Baiw lona, 1995],

82 *Ibidem,* p. 399.

83 J. G. Herder, *Idei despre filosofia istoriei omenirii,* cit., p. 35

84 F. Nietzsche, *Despre viitorul instituțiilor noastre de învățământ,* II conferință, en *Kn fische Studienausgabe,* cit., vol. 1, p. 683 și 685.

85 F. Schleiermacher, *Despre religie. Discursuri către poeții educați,* ed. de C. Schwarz, Leipzig, 1862, II discurso, p. 72 *[Despre religie,* Madrid, 1990].

Cu alte cuvinte, istoria este atribuită acestui fapt, o precondiție a acelei *Bildung istorice* din care a izvorât istorismul. Urmând analiza hegeliană, *Bildung istorică* poate fi concepută și ca operă.

I În cuvintele lui Droysen, posedăm *Bildung* „ca și cum nu am avea-o în noi (ca și cum nu am fi dobândit-o prin propria noastră muncă *și* nu am fi recunoscut-o pentru ceea ce este: rezultatul muncii neîncetate a celor care au venit înaintea noastră" [90.] Acest tip de comparație apare într-o formă mai trivială peste tot, ca, de exemplu, printre pictorii istorici din München în 1876: „Trebuie să pictăm istoria, istoria este religia timpului nostru. Doar istoria este actuală" [91] .

Conceptul de „religie a artei" *[Kunstreligion],* inventat de romantici și dezvoltat în domeniul filosofiei istoriei de Hegel, posedă și o încărcătură semantică ce devine parte a fundamentelor teoretice ale picturii fără obiect. Kandinsky invocă „talentul evanghelic" al artistului, care „nu are dreptul să trăiască fără obligații , trebuie să îndeplinească o sarcină dificilă", obligațiile sale sunt „precise, mari și sacre", scopul său este „educarea sufletului" și să arate, aducând arta receptorului, „împărăția de mâine" [92] .

Mai durabilă a fost influența cuvântului compus * *Bildungs-irligion** asupra muzicii. Nu numai că a dat naștere la „concerte bisericești", a provocat reculegere sau a cerut contemplare, a înălțat sufletele sau le-a condus la extaz ; ca formă de artă, muzica creează o a doua lume care o transcende și simultan pătrunde pe aceasta. În procesul de **Bildung** * , atât în compoziție, cât și în receptare, aceste două lumi intră în contact. „Muzica este obiectivarea și imaginea imediată a întregii voințe, așa cum este lumea însăși, sau mai degrabă, așa cum sunt ideile, din a căror formă multiplicată este compusă lumea lucrurilor concrete." Prin urmare, urmându-l pe Schoenehauer , influența muzicii este mult mai mare și mai omniprezentă decât

'MI. G. Droysen, «Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft», en *His- lonk,* ed. de R. Hübner, Múnich/Berlín, 1943, p. 395 [trad, de E. Garzón y R. Gutiérrez, Ifo/iráu, Laia, Barcelona, 1983].

9 1. *Zeitschrift für hildende Kunst* (1876), p. 264, citat în K. Lankheit, «Malerei und l'l.iscik im 19. Jahrhundert», în *RGG,* Tübingen, 1960, voi. 4, col. 687. Véase la con-

II il'in ión de Busch, p. 271, în mencionado voluntarin colectivo.

9.'. V. Kandinsky, *Despre spiritual în artă,* ed. de M. Bill, Berna/Blimlitz, [11'is .', pp. 86, 135 și 139 [trad. de G. Dieterich, De *lo espiritual en el arte,* Paidós, Köln, 2005]. Vezi și PA. Riedl, «Arta abstractă și visul societății umane vii», în W. Hartmann (ed.), *Festschrift Klaus Lankheit,* Köln, 10/1, pp. 67-77.

[1] Religión como *educație* sau religie de la *educație (N. del Tf*

J. Véase și G. Dahlhaus, *Analiză și judecată de valoare,* Maguncia, 1970, pp. 21 și ss. și 226 și ss. Voi citi volumul meu colectiv de ninado.

„Il. A. Schopenhauer, *Werke,* Zurich, 1977, vol. I, p. 324; citat în A. *Merme, Arthur* S. *Inipi iil'aucr* (K. ISSI kci des plnlosiiphischen Denkens), München, 1982, vol. 2, p. 217. Celelalte arte recuperează dincoloul pierdut pentru cea mai mare parte . „S-ar putea spune", a conchis un Richard Wagner în vârstă, „că acolo unde religia este

artificială, arta își rezervă dreptul de a salva miezul religiei [86]", o expresie care, în ciuda inovațiilor sale muzicale impunătoare, presupune încă conștientizarea nefericită a *Bildung-ului.* Wagner a oscilat între decadență și răscumpărare.

Eichendorff, catolic, a descris sarcastic această comuniune dintre *Educație,* artă și religie în comentariul său la a doua *Idă a lui Faust.* Faust apare la final „ca un cavaler la curtea cerească fără piciorul drept acolo", impresionându-l pe Dumnezeu și pe diavol „cu eminenta sa *Educație lumească* , o canonizare a acelei *Educații* cu înflorirea unei opere, astfel încât cititorul neatent are aproape impresia că se află în fața unei rescriere elegante a trivialului text popular: «a trăit fericit și a murit binecuvântat»". Goethe a reușit să exprime într-un mod de neatins și irepetabil tot ceea ce „poezia, care s-a distanțat de creștinismul pozitiv, putea oferi din ea însăși: auto-deificarea completă a subiectului emancipat și a frumuseții pământești ascunse " [87].

Deși schimbarea noastră de perspectivă de la Hegel la Kandinsky, trecând prin Eichendorff, a amestecat diverse comentarii despre limbaj, religie, muzică, artă, știință și istorie, este clar că în fiecare transformare diacronică și în diversificările aproape infinite există caracteristici semantice comune, minimale, care sunt totuși structuri permanente de autointerpretare, care antropologic pot fi înțelese doar ca *Bildung (formare [88]).* Trăsăturile fundamentale subliniate anterior - religiozitatea lumească, deschiderea către toate provocările politice și sociale, precum și munca - le regăsim atunci când observăm bunuri culturale concrete - artele - și conținuturi concrete - forme de cunoaștere și științe. Reflecția conștientă asupra limbajului, adică lingvistica *[Sprachlichkeit],* reflecția conștientă asupra istoriei, adică historiei (istorie)

86 R. Wagner, *Religie și artă,* în *Poezii și scrieri,* cit., vol. X, p. II

87 J. v. Eichendorff, «Die Poesie der modernen Religionsphilosophie», *Samtlüh< Werke,* voi. 9: *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands,* ed. de W Mauser, l<:iir- bona, 1970, p. 265.

88 Comparați și cu semantica istorico-religioasă în care Husserl își conduce eseul din 1936, * *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die traszen dentale Phanomenologie** (ed. E. Ströker, Hamburg, [1982] , § 27, pp. 109-112). Idealul transcendental încearcă acolo să devină realitate în modelul cultivatului. Reflecția filosofică asupra istoriei „pare" să conducă „prin sine la schimbarea definitivă și la deciziile definitive [...] Noi înșine suntem atrași într-o transformare interioară". „Transcendentalul", odată ce devine parte a experienței imediate, deschide câmpul finit al viitorului către „o filosofie metodică a muncii". Vezi și ediția americană atentă de D. Carr (Evanston, 1970, pp. 43 și 405). [Vezi E. Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* Crítica, Barcelona, 1991.]

tată, reflecție conștientă a religiei, adică religiozitate și reflecție i unsi, lente ilei arte, adică estetică. Acestea sunt abrevierile, ca și cum ar fi cuvinte cheie, al căror numitor comun se referă la *Bildung.*

4. PERSPECTIVE

Caracteristicile semantice stabile *și, în acest sens, structurale ale Bildung-ului* , așa cum sunt grupate în sfera lingvistică germană influențată de protestantism, au persistat de la sfârșitul secolului al XVIII-lea până la Primul Război Mondial. Din perspectiva istoriei actuale - adică, nelegată în primul rând de autoreflecția lingvistică - această *Bildung* a fost încorporată într-un set de condiții sociale și evoluții politice. Persoanele educate au reacționat la acest context și s-au implicat în el, contribuind la crearea sa, în special ca o clasă SOCIALĂ BURGHEZĂ . Cu toate acestea, construirea națiunii și formarea claselor, procesele dominante ale acestei perioade, nu sunt direct legate de conceptul german de *Bildung.* În acest caz, își exercită influența factorii economici și sociali, factori care nici nu derivă din, nici nu se referă la *Bildung* . Ca și în cazul Iluminismului, caracteristicile pe termen lung ale *Bildung-ului* nu pot fi forțate într-un cadru diacronic strict. Dintr-o perspectivă diacronică, nu există o singură istorie omogenă. Acest lucru ridică întrebarea care caracteristici fundamentale ale conceptului de *Bildung* au contribuit la catastrofele secolului al XX-lea și au supraviețuit.

Este, fără îndoială, o eroare metodologică de a deriva cauzal eșecul relativ al liberalismului în Germania și al naționalismului nestăvilit din *Bildung,* pe care un segment al burgheziei l-a folosit pentru a se defini. În primul rând, aceste mișcări europene majore, care prezintă o dezvoltare similară în țările vecine, trebuie, prin urmare, să provină din condiții mai generale. În al doilea rând, suprapunerea personală,
< Ambianța grupurilor de oameni educați din partide liberale și mișcări naționale sau naționaliste nu constituie identitatea lor. Chiar și în cazurile în care este posibil să se stabilească corelații între aceste forme—
< Ioni de grup eterogeni, nu se poate deduce din aceasta că *Bildung* ><ci este cel mai influent factor politic în acțiunile politice.

În realitate, se poate argumenta că *Bildung* a asumat o poziție centrală, funcțională mai degrabă decât cauzală, în cadrul sistemului social al Imperiului Wilhelmin. Din această poziție, nu a schimbat nimic, deoarece, în esență, nu era politică. Cu toate acestea, era compatibilă cu alte tendințe, cu siguranță atât în cadrul politicii culturale ambivalente, cât și al politicii științifice de succes, precum și în cadrul partidelor, asociațiilor și bisericilor protestante. Mândria parțial justificată față de ceea ce se numea cultură germană sau știință germană s-a încheiat întotdeauna în ideea unei superiorități concepute cultural, dar nu politic. Era simptomul unei *Bildung*

greșit înțelese și depravate , care a fost criticată și în cadrul Imperiului Wilhelmin.

Din punct de vedere instituțional, clasele educate au rămas în mare măsură dependente de stat, pe care l-au susținut, deși fără a influența direct politicile acestuia. Este rezonabil să ne întrebăm dacă o parlamentarizare timpurie a sistemului politic - adică o responsabilitate politică directă pentru clasele educate - ar fi prevenit catastrofa Primului Război Mondial. În acest caz, războiul ar fi izbucnit probabil mai devreme. Trebuie doar să ne amintim cum liberalizarea crescândă din Franța lui Napoleon al III-lea, înainte de 1870, a deschis calea pentru război și catastrofă. În orice caz, este dificil de calculat sau de ignorat rolul semnificativ pe care *Bildung, în* forma sa prepolitică, l-a jucat în istoria Germaniei. Cu toate acestea, nu a contribuit la crearea unei culturi politice autentice, capabile să răspundă provocărilor societății industriale. Funcția pe care *Bildung* o îndeplinise în tăcere a căpătat relevanță abia atunci când statul tradițional s-a prăbușit în 1918. *Bildung* a pierdut libertatea de mișcare pe care statul și economia i-o garantaseră anterior și a trebuit să devină direct politică; adică, oamenii educați au fost forțați să acționeze politic imediat prin intermediul partidelor și al parlamentului. În cuvintele lui Rathenau din 1919: „Conceptul de *Bildung* , în sensul puterii noastre autentice și singure vitale, trebuie conceput cu o asemenea profunzime încât în viața publică și în legislație să aibă primul și ultimul cuvânt.”* Astfel, importanța politică a *Bildung-ului* s-a modificat în timpul Republicii de la Weimar. În acest context, a devenit clar cum criza economică, care a afectat veniturile claselor educate, și criza constituțională, care a obligat clasele educate să ia poziție, au fost și crize ale *Bildung-ului în sine.* Cu alte cuvinte, conceptul de *Bildung,* care se stabilizase pe o perioadă lungă de timp, nu mai părea atât de ferm. Criza *Bildung-ului* nu mai putea fi depășită prin autocritică. Trei eseuri scrise între 1929 și 1931 de Eduard Spranger, Carl Heinrich Becker și Hans Freyer servesc drept exemple.

În 1929, Spranger a analizat idealul german al *Bildung* din perspectiva filosofiei istoriei. El a evocat, cu o atenție deosebită, istoria lumii cu scopul de a salva idealul vulnerabil al *Bildung* în mijlocul crizei vremii. În analiza sa, el a exprimat în repetate rânduri dorința ca religiozitatea seculară, pe care a legat-o de muncă, să fie elementul dominant al conceptului de *Bildung:* „Idealul nostru de *Bildung* culminează astfel în formula cea mai generală: spiritualizarea muncii, bucuria în...”

98. W. Rathenau, *Die nette Gesellschaft,* citat după F. Stern, *Versfnelle Grof,'. Eseuri zur deutschen Geschichte,* München, 1996, p. 201.

„Lucrare a spiritului [89].” Diagnosticul politic este clar. Democrația parlamentară, care, lipsită de idealuri etice, a degenerat într-un „calculator” de interese, s-a autodistrus. Scopul *Bildung -ului german* era, așadar, regenerarea statului: „Și în acest caz, dubla cerință poate fi stabilită ca formulă pentru noua idee de *Bildung* : spiritualizarea statului și etatizarea spiritului [90].” Totuși, acest lucru nu era posibil fără „formarea unui lider” *[Führerbildung]. „În liderul autentic* , forțele spirituale care determină fiecare epocă [91]trebuie să fie vii într-un sens cu adevărat monstruos .” În încercarea de a salva *Bildung-ul tradițional* în momentul culminant al timpului său, Spranger, fără să știe, o expulzase.

CH Becker prezintă un caz diferit. În 1930, el a pus clar și fără echivoc „problema *Bildung -ului* în criza culturală a prezentului”. Și el a cerut o religiozitate seculară: „Trebuie să avem curajul *și* puterea de a crede în sensul vieții” și a perceput o tendință în această direcție: „Înainte, oamenii culți erau caracterizați de cunoaștere, iar cei neculți de credință; astăzi, însă, credința în cunoaștere este aproape un semn al ignoranței și semnul distinctiv al *Bildung-ului,* o nouă credință”.[92] [93]Programul *Bildung* dezvoltat de Becker – din reflecție critică – este, de asemenea, înrădăcinat în tradiția consacrată a *Bildung-ului.* Ceea ce a încercat el a fost să-i dea o nouă orientare în sens pedagogic – „poate că epoca noastră va fi numită într-o zi epoca pedagogică” – și [94]să-i îndeplinească o funcție sociopolitică. „Nu urmărim cunoașterea”, care este întotdeauna incompletă, „ci activitatea [95]”. Nu spune niciun cuvânt despre popor, rasă sau germanitate *[Deutschtum], deși* apar „alai” și „lider” *[Führer] – legate de mișcările de tineret.* Cu toate acestea, obiectivul de neclintit este *Bildung* -ul personalității, legat de societate, < pacea ordonării și modelării „masei”, dedicată „credinței în sfințenia sau divinitatea oamenilor” – ceea ce avem nevoie este o *Bildung umanistă* într-un sens nou, care nu se concentrează pe conținutul material al umanismului, ci pe spiritul umanității autentice, nu din care se învață, ci din *bunătatea* pe care o trăiește.[96] [97]Becker a luptat cu vitejie pentru a transmite această *Bildung umanistă* , atât nouă, cât și veche, tinerei republici. El a încercat să consacre sociologia ca un

89 E. Spranger, *Das deutsch bildung sideal der gegenwart in geschichtsphilosopbi-* M *her view,* separate id., *Erziehung,* Leipzig, [2] 1929, p. 72.

90 *ibid.,* p. 71.

91 *Ibidem,* p. 72.

92 CH Becker, **Problema construcțiilor în criza kitllur a revoluției*,* Leipzig , 1930, pp. 100-122, 21. Trebuie amintit că înființarea „academiilor pedagogice”, din cauza prăbușirii bruște a universităților, a fost una dintre marile acțiuni publice ale lui Becker în Prusia. Criza economică globală le-a slăbit înainte ca, sub regimul lui Hitler, să fie închise brusc.

11)1. *Ibidem,* p. 25.

94 *Ibidem,* p. 23.

I 0-1. *Ibidem,* p. 33.

96 *Ibidem,* p. 34.

97 H. Freyer, «Zur Bildunaskrise der Gegenwart»: *Die Erziehune,* ano VI, p. $>>

fel de știință substitutivă pentru *Bildung.* Eșecul său, în ciuda unor succese în domeniul politicii științifice, s-a datorat fundamental eșecului general al republicii. Majoritatea oamenilor educați au purtat responsabilitatea pentru acest lucru, *deși indirect,* deoarece, traumatizați de ideea de la Versailles, nu erau pregătiți să ajungă la consensul minimal asupra unei *Bildung* privind indivizii și umanitatea, care putea fi întruchipată într-un program politic.

Freyer exemplifică acest lucru în 1931: „Problema *Bildung- ului* nu este actuală". Cu această schimbare de perspectivă, el își începe analiza, „Criza *Bildung- ului* în prezent", din punctul de vedere al sociologiei și al istoriei spiritului. Freyer pornește de la premisa că conceptul clasic de *Bildung* este depășit; pretenția la autonomie și *autodezvoltare* a personalității nu mai poate fi îndeplinită. *Bildung-ul* nu mai este o putere tocmai pentru că - în forma sa idealistă anterioară - era apolitică. Societatea industrială indusă științific cere răspunsuri complet noi. Deși unele criterii tradiționale rămân valabile, forma și funcția *Bildung-ului* trebuie redefinite. În acest fel, se poate afirma, urmându-l pe Humboldt, că *Bildung-ul* este posibil în orice context de viață. De fapt, societatea industrială posedă propriul conținut de *Bildung;* ceea ce este necesar este să-l identificăm și să-l dezvoltăm. El nu spune un cuvânt despre religiozitate sau lideri; ceea ce este cu adevărat important este relația tuturor straturilor sociale cu interesele lor particulare, pentru a deriva din această relație obiective corecte *și funcționale de Bildung* . El își pune mari speranțe în „educația poporului" *[Volksbildung],* înțeleasă nu ca o sarcină educațională heteronomă, ci ca autonomie activă a poporului, deși nu o numește democratică. Ca sociolog, se opune oricărei critici la adresa culturii: „suntem cu toții [...] o masă".[98] „ [99]Bildung -ul nu are scopul, cu orice preț, să oprească radicalizarea". Orice diagnostic, mai degrabă, necesită o „poziție conștientă, integrând «obligația de a decide» ca un «factor constitutiv» în chestiunea aparent pașnică și distantă *a Bildung-ului "* .

Astfel, politizarea *Bildung-ului* a fost întruchipată într-un nou concept în detrimentul relicvelor liberale pe care Spranger le-a încorporat în omniprezenta sa viziune asupra lumii, dar și în detrimentul fermității republicane.

98 *Ibidem,* p. 623.
99 *Ibidem,* p. 625.

Germanistul Becker, care și-a pierdut poziția pentru că a susținut un democratism vag, de dreapta radicală. Fără îndoială, Freyer poseda abilități analitice și de discernământ mai mari, dar diagnosticul său despre itul *Bildung -ului* era prins în el. Freyer a acceptat complet acest lucru și, prin urmare, nu a putut deriva din tradiția germană a *Bildung-ului* o teorie a unei *Bildung active din punct de vedere politic* , cu un conținut determinabil. Nu a progresat niciodată dincolo de obligația metapolitică de a trebui să decidă.

În 1930, Carl Schmitt a explicat clar în diagnosticele sale, ca întotdeauna mai perspicace decât predicțiile sale, dilema politică a *Bildung-ului german* , dependentă de viabilitatea Constituției de la Weimar , un text juridic care nu ar trebui subminat. Într-un discurs rar citat în studiile populare despre Schmitt, în care îl laudă pe Hugo Preufi, autorul lucrării *Instituția de la Weimar*, el a făcut referire la criza emergentă a statului parlamentar de partid, care era în pragul paraliziei autoimpuse. Inteligența birocratică nu mai era capabilă să dărâme zidurile sediului partidului; cu toate acestea, statul de drept burghez avea nevoie de „intelectuali neafiliați la niciun partid", care să poată garanta o neutralitate obiectivă și justă. În niciun caz statul de drept nu ar trebui să rămână neutru în ceea ce privește propriile fundamente constituționale. Dimpotrivă, trebuia să se protejeze și să se apere activ. Adică, Schmitt a adoptat argumente de la Irabowski și Rathenau pentru a se referi, împreună cu Preufi, la legătura necesară dintre o *Bildung burgheză liberă* și sistemul politic al statului . Rămâne o întrebare deschisă dacă această simbioză necesară din punct de vedere politic ar putea fi menținută. Schmitt a concluzionat: „...soarta intelectualității și a „ *Bildung- ului german* vor rămâne, prin urmare, indisolubil legate de destinul Constituției de la Weimar" [11] ".

Trei ani mai târziu, în 1933, lucrurile ajunseseră în punctul în care Richard Benz, fără îndoială o persoană „cultă" și nu un național-socialist, putea interzice „degermanizarea prin *Bildung"* deoarece cultiva „inadecuparea acesteia față de popor". „Actuala alienare generală a spiritului poate fi pe bună dreptate deplânsă , dar prăbușirea ulterioară a *Bildung-ului* german nu trebuie trecută cu vederea." [111] Dacă lăsăm deoparte absurditatea isterică a acestui fapt, putem citi semantic o mărturie autentică a *autonegării Bildung-ului.* Nici structurile tradiționale ale *Bildung-ului* , nici autocritica implicită nu sunt folosite, așa cum se obișnuise până atunci, pentru a preveni o abdicare a *Bildung-ului.*

III). (I. Schmitt, «Hugo Prcuis, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Si .I.II slelire» (conferencia de] 18 de enero de 1930 en la escuela de comercio de Berlín), hilmig.i, 19 10, p. 24 s.

III. It. Benz, *(beisi und Reich,* Jena, 1933, pp. 48 și 50). Un roman despre maturizare menit să transmită, într-un sens social, cererea de autonomie a indivizilor,

Mozart a contopit muzical, în creații extraordinare, straturile de experiență din toate clasele sociale, impulsuri sexuale și soluții propuse, care în excesul lor atingeau punctul utopiei și care, cu toate acestea, erau produse ale rațiunii. Și, așa cum se exprima la acea vreme, opera sa a fost cea a unui geniu a cărui forță creatoare era atribuită excepționalității sale. Și totuși, este și rezultatul unei munci asidue. Pentru Mozart, arta este rodul unui efort și al unui studiu serios. Și „dacă cineva posedă spiritul pentru ea, ea apasă și torturează. Trebuie făcută *și se* face fără a întreba de ce."

Aceste criterii, după care Mozart se înțelegea pe sine și după care poate fi descris și astăzi, provin din formele de gândire și limbaj care s-au dezvoltat în aceeași perioadă, fără a fi atribuibile unor autori anumiți. Anumite structuri semantice care s-au dezvoltat în ultima treime a secolului al XIX-lea i-au permis lui Mozart să se exprime în sincron și în conformitate cu timpul său. Printre acestea, alături de „geniu" și „operă", se numără cele două concepte centrale [de] Bildung *și* „spirit", care au ordonat și ghidat, reflexiv și intranzitiv, experiențe noi la acea vreme.

„Bildung", inițial un concept teologic, mai târziu unul pedagogic iluminat, și-a dobândit sensul emfatic și autoreflexiv în vremea lui Mozart. *Bildung-ul* își propunea să permită și să genereze calitățile excepționale ale unui individ, fără a ignora legătura acestuia cu societatea. *Bildung-ul* era mai mult decât o simplă educație dirijată de obiective prestabilite, care puteau fi modificate lent de la o generație la alta. Dimpotrivă, *Bildung-ul* viza individualizarea și singularitatea celui care trebuia să se formeze . Toate normele tradiționale [urmau] să fie asimilate și integrate, dar nu să determine calea autentică a *Bildung-ului* în sine. Religia era transformată în religiozitate seculară, iar canonul îndatoririlor morale în autodisciplină dobândită prin muncă. Astfel, *Bildung-ul* viza o dezvoltare holistică realizată printr-un proces de autorealizare și unicitate a individului într-un context de sociabilitate și libertate. Orice talent natural trebuia dezvoltat pe deplin; dependența reciprocă dintre senzualitate și rațiune – care, în timpul Iluminismului, erau încă adesea prezentate ca forțe opuse – era înțeleasă, iar ambele trebuiau înnobilate reciproc." Acesta a fost un concept îmbrățișat de Iluminism, dar unul care trebuia realizat, cuprinzând atât rațiunea, cât și simțurile, în viața concretă a fiecărui individ.

Spiritul, ca istorie, progres și evoluție, a făcut parte și el din marile concepte călăuzitoare stabilite în timpul Revoluției Franceze. Cu toate acestea, spiritul, în calitatea sa de concept imanent lumii, până atunci de natură teologică, a cuprins...

Iluminismul a cuprins istoria, arta și societatea. A salvat transcendența lui Dumnezeu din rutina cotidiană grosolană. Orice senzualitate sau rațiune particulară a unui individ putea fi realizată reciproc prin spirit dacă acesta participa la ea. Ca și concept procesual, obiectivul său era autorealizarea umanității în oameni. De aceea, putea fi experimentată doar în diferitele

conștiințe individuale. În acest fel, intervenția oricărei instituții politice sau religioase era evitată în tradiția iluministă. În spirit puteau avea loc și erupe conflictele, dar și puteau fi armonizate sau atenuate. Toate acestea erau înțelese prin conceptul de spirit, care se dezvăluie istoric în particular și care în particular se regăsește și se realizează, depășind orice alienare.

Este evident că ambele concepte, cu gradul ridicat de generalizare semantică cu care au fost prezentate, au fost adecvate și pentru a descrie compozițiile lui Mozart, fără a le putea asimila pe deplin ca muzică, care este experimentată prin simțuri. Cu toate acestea, ambele concepte, *Bildung* și „spirit", ele însele rezultat al istoriei reflectate lingvistic, servesc în mod clar la surprinderea elementelor muzicii lui Mozart care pot fi exprimate în cuvinte.

Este dincolo de cunoștințele mele să explic în termeni lingvistici sau prin analiză muzicală cum ipoteza convergenței lingvistice cu senzorial-muzicalul s-ar fi putut dizolva sau, dimpotrivă, confirma.

„PROGRES” ȘI „DECLIN”
Anexă despre istoria a două concepte

În anii 1880, într-un mic sat de pe malurile râului Weser, în Frenke, a avut loc următoarea poveste. Al doilea cel mai mic fiu al unei familii de artizani a fost confirmat. La întoarcerea acasă, a primit o palmă răsunătoare, pentru ultima dată, apoi i s-a permis să stea la masă. Înainte, ca toți copiii, trebuia să mănânce în picioare. Acesta era obiceiul. Și apoi povestea s-a desfășurat, exact așa cum mi-a povestit-o protagonistul [100]. Era cel mai mic din familie, nu fusese încă confirmat, dar putea să stea la masă cu adulții, la fel ca fratele său confirmat, și fără palmă. Când mama sa l-a întrebat surprins ce înseamnă asta, tatăl său a răspuns: „Se datorează progresului”.

Tânărul a încercat în zadar să convingă pe cineva din sat să-i explice ce este acest lucru numit progres. Satul era format atunci din aproximativ 10 case mari, două case de dimensiuni medii, șapte case de artizani și șapte colibe. Dar nimeni nu știa răspunsul. Și totuși, cuvântul „progres” ar fi putut fi un cuvânt important pe care îl citiseră sau îl auziseră în copilărie și care reflecta în mod adecvat noul context. Un vechi obicei își luase sfârșit. Nu știm cum numea mama lui acest proces. Dacă ar fi stăpânit, ceea ce nu a făcut, limbajul nostalgic al *Bildung-ului, poate că ar* fi folosit conceptul de degenerare *sau* decadență pentru a se referi la aceeași stare de lucruri, doar într-un mod diferit.

Ceea ce vedem este că istoria noastră este simptomatică a unui proces de lungă durată în care Europa antică se transforma și încă se transformă într-o societate industrială modernă cu multiple fațete. În primul rând, vrem să ne întrebăm despre utilizarea limbajului, despre ce produce utilizarea acestuia.

Evident, expresia „se datorează progresului” plasează o intruziune bruscă în structura socială tradițională a unei familii de artizani într-un interval de timp specific. Anterior, confirmarea era considerată nu doar un rit religios de trecere, ci și unul social. Acum era diferit. Admiterea la masa adulților era

10011 profesorul Heinrich (impe (Í878-1976).

legată de obiceiul religios. Înainte, așa era; astăzi, este diferit - aceasta este clasificarea de bază care poate fi dedusă din exemplul privind utilizarea cuvântului „progres", așa cum este relatat de martorul nostru. Și se percepe, de asemenea, sentimentul subiacent că noul comportament este mai bun decât cel vechi.

Însă a fost subliniat un alt aspect: așezarea fiului cel mic la masă nu a fost opera lui, ci mai degrabă „datorită progresului". Meșteșugarul face doar ceea ce este potrivit vremii. Rolul agentului empiric este redus; el efectuează o acțiune a cărei origine și sens sunt atribuite progresului. Acțiunea individuală este revelată ca un eveniment care transcende agentul.

Astfel, avem două criterii care caracterizează actul nostru lingvistic din viața de zi cu zi din jurul anului 1890: în primul rând, este un concept de perspectivă temporală, iar în al doilea rând, acest concept indică un subiect transpersonal al acțiunii: „Se datorează progresului".

Aceasta ne aduce în miezul argumentului nostru. Ambele criterii – perspectiva temporală și utilizarea progresului ca organ suprapersonal care execută acțiuni – se regăsesc atât la nivelul limbajului cotidian, cât și la nivelul limbajului politic și științific.

Voi descrie acum în trei etape apariția și utilizarea conceptului de progres, abordând în fiecare etapă modul în care acesta a fost contrapus conceptului de decadență. Voi oferi o avanpremieră a tezei mele: spre deosebire de decadență, progresul este o categorie modernă, al cărei conținut de experiență și surplus de așteptări nu exista înainte de secolul al XVIII-lea. Prin urmare, distribuția topologică a conceptelor premoderne de decadență și degenerare a fost modificată de modernitate.

Trebuie să începem cu principiul incontestabil că „progresul" este un concept calibrat special pentru a aborda experiențele moderne - adică faptul că experiențele tradiționale sunt înlocuite de altele noi cu o viteză uimitoare. Este suficient să ne amintim transformarea de la diligența poștală la avionul cu reacție, trecând prin tren și mașină - o accelerație care a cauzat o rearanjare completă a dimensiunilor spațiale ale naturii într-un secol și jumătate. Și, bineînțeles, odată cu noile mijloace de transport ale oamenilor, rutinele, munca și așteptările lor sunt, de asemenea, modificate.

În spatele termenului „progres", referitor la un proces juridic și social, care, datorită consecințelor sale, este folosit cu scepticism progresist, există o problemă cu limbajul nostru, un limbaj care se ocupă de modificări și procese politice, sociale și istorice.

Termenii „progres" și „declin" sunt cuvinte care trebuie să surprindă într-un concept procese care au loc în timpul istoric. Cu toate acestea, orice parafrazare a timpului în sine implică întotdeauna din punct de vedere lingvistic un enorm exercițiu de abstractizare, deoarece timpul scapă observației. Este adevărat că trecutul poate fi observat: ridurile de pe față se referă la vârstă și la intensitatea dezvoltării acesteia. Înălțimea copacilor, stilul clădirilor sau modelele de mașini ne permit să recunoaștem dintr-o privire timpul scurs, începutul, dezvoltarea sau durata și degenerarea. Trecutul poate fi arătat. Cu toate acestea, împletirea dintre viitor, trecut și prezent, care are loc la ființele umane, nu mai poate fi observată, ca să nu mai vorbim de viitorul considerat în sine.

Această concluzie antropologică se reflectă în utilizarea expresiilor istorice care tematizează timpul. Aproape toate aceste expresii trebuie să recurgă la semnificații cu un fundal spațial și natural pentru a fi înțelese. „Mișcarea" implică calea care trebuie lăsată în urmă; „progres", progresul de aici în colo; în „degenerare" și „decadență" se folosește călătoria descendentă, precum și procesul de slăbire a unui corp viu; de asemenea, „revoluția" a avut inițial un sens spațial, orbita circulară a stelelor, înainte de a fi aplicat proceselor sociale și politice.

Astfel, modul de a vorbi despre istorie, în special despre timpul istoric, și-a extras inițial terminologia din natura oamenilor și a mediului lor. La aceasta trebuie adăugate numeroasele împrumuturi din diverse sfere ale experienței folosite pentru a descrie fenomenele istorice: de la mituri, constituții politice, Biserică și teologie, tehnologie și științe naturale. La început, nu existau concepte istorice autentice care să trateze timpul istoric. Au fost întotdeauna metafore. Prin urmare, de atunci înainte, va trebui să luăm în considerare conținutul metaforic al conceptelor noastre pentru a evalua forța istorică a semnificației lor.

La început, am presupus pur și simplu că progresul era un concept modern. De acum înainte, teza mea istorico-conceptuală va susține că progresul a devenit un concept modern în măsura în care sensul său a fost anulat sau relegat în uitare de fundalul natural relativ al mișcării spațiale. Referința plastică a dispărut. În jurul lui ISOO, „progresul" a devenit un concept istoric autentic, în timp ce „decadența" și „degenerarea" nu s-au putut debarasa în același fel de fundalul natural și biologic al sensului lor.

Pentru a demonstra acest lucru, trebuie să ne întoarcem, în primul rând, în Antichitate și în Evul Mediu.

Yo

Este banal să afirmăm că oriunde ființele umane sunt implicate în povești, există întotdeauna experiențe de schimbare și transformare, care, după caz, îi afectează pe cei implicați în bine sau în rău. În acest sens, există numeroase exemple la greci și romani care descriu progresul relativ în diferite domenii/sfere specializate de experiență: **prokope*, *epidosis*, *progressas*, *prophecies** , dar și termeni opuși precum **metabole*,* care implică o tendință spre degenerare, **tarache kai kinesis*,* cu sensul de confuzie și distrugere, și metaforele bolilor, folosite pentru a descrie dezintegrarea politică [101].

Este suficient să luăm în considerare imaginea mentală a ciclului formelor de guvernare, prin care se poate descrie apariția și dispariția tipurilor de auto-organizare umană. Astfel, Polibiu, de exemplu, a descris, într-un compendiu de argumente elenistice, apariția celor trei forme pure de guvernare și degenerarea corespunzătoare a fiecăreia pe parcursul a trei generații. În acest sens, ascensiunea și decăderea sunt două concepte în care unul urmează celuilalt. Sunt *concepte succesive* în cadrul aceleiași comunități politice. Și atunci când se compară două comunități politice distincte, de exemplu, Grecia și Roma, se poate lega sau contrasta decăderea uneia cu ascensiunea celeilalte. În acest caz, aparent mai puțin utilizat în Antichitate, acestea sunt *contra-concepte* de același rang. Formele de guvernare se găsesc întotdeauna într-un ciclu finit și insurmontabil de posibilități determinate de natura umană. Singurul scenariu care pare capabil să întrerupă ciclul este un amestec adecvat din punct de vedere politic de elemente din diferite forme de guvernare, care vizează atingerea unei mai mari stabilități. Acest lucru ar putea preveni degenerarea, care este oarecum regulată, dar nu inițiază un proces de progres către un viitor mai bun. Trebuie să ne amintim acest lucru când vom discuta mai târziu despre conceptul modern de progres.

Mai este de adăugat un aspect referitor la uzul lingvistic în Antichitate. În toate cazurile în care un

101Vezi R. Koselleck și P. Widmer (eds.), **Declin. Studies on a related topic*,* Stuttgart, 1980, care include contribuții de Walbank, E. Mairi și Herzog. Vezi și Chr. Meier, „«Progress» in Antiquity", în O. Brunner *și alții* (eds.), ** Basic Historical Concepts*,* vol. 2, Stuttgart, 1975, pp. 353-363.

Aceasta însă prezenta o perspectivă retrospectivă, mai degrabă decât una de deschidere a unor noi orizonturi. În cunoscuta sa introducere la *Istoria grecilor,* Tucidide a făcut referire la marea diferență care îi separa pe greci de barbari în virtutea ordinii lor juridice și a dezvoltării puterii lor tehnice și militare. Anterior, grecii trăiseră și ei ca barbarii, purtând arme în timp de pace, răpind femei și urmând alte obiceiuri barbare similare. Acum, adică în secolul al V-lea î.Hr., grecii lăsaseră mult în urmă această stare de lucruri. Cu toate acestea, tocmai datorită formelor de guvernare din *orașele-stat,* creșterii comerțului lor și puterii lor, au putut duce un război civil a cărui cruzime și epuizare a instrumentelor puterii au depășit tot ce avuseseră loc înainte.

Ne aflăm așadar în fața unui model de progres relativ, formulat în limbaj modern, care ne permite să recunoaștem natura excepțională și particulară a nivelului de civilizație atins de greci în comparație cu propriul lor trecut *și* cu barbarii contemporani. Calea însă nu duce spre viitor. Rezultatul, și anume războiul civil, este descris doar folosind categorii medicale legate de boli, departe de orice deducere a unui progres ulterior. Prin urmare, și la Tucidide lipsește un concept general, de ansamblu, care să rezume trecutul istoriei grecești în termeni de progres.

Un alt aspect de luat în considerare: În cazurile în care progresul este înregistrat în Antichitate, acesta a fost întotdeauna parțial, de exemplu, în știință sau în pacificarea Mării Mediterane prin *Pax Romana* . Progresul nu a fost legat de un proces social general în modul în care sunt asociate în prezent avansul tehnologic și industrializarea. Dominația globală a Romei Eterne putea promite permanență și securitate, dar nu progres către un viitor mai bun. De fapt, trăsătura caracteristică a numeroaselor concepte de interpretare istorică a epocii cezariene este comparația cu modelul Republicii trecute. Durata imperiului și declinul său s-au suprapus, cuprinzând secole de experiență. Ideea că lumea ajunsese la bătrânețe este o autointerpretare a Antichității târzii care a fost întruchipată într-un concept: senectus . Prin urmare, „decadența" era mai potrivită pentru a descrie un proces social general, chiar și unul de dimensiune cosmică, decât diverșii termeni care se refereau la un avans parțial.

Acum, acest lucru este valabil atât pentru păgâni, cât și pentru creștini. Este adevărat că un nou orizont al viitorului s-a deschis pentru credincioșii creștini, și anume așteptarea Ierusalimului ceresc, dar în acest caz, era vorba de o împărăție care avea să devină realitate abia după sfârșitul istoriei. În această lume, ei voiau să se agațe de

I. Vezi contribuția lui FG Maier în volumul menționat mai sus. Permanența Romei, adică a Imperiului Roman, în perioada în care creștinismul a devenit religia oficială a imperiului. În acest sens, creștinii au putut observa un anumit progres în raport cu perioada în care au fost persecutați. Totuși, acest lucru nu diminuează faptul că adevărata așteptare era transformarea lumii atunci când

Hristos se va întoarce și va pune capăt stării de fapt anterioare odată cu Judecata de Apoi. Conform doctrinei creștine, în spațiul limitat de timp care există între creație și sfârșitul lumii, după apariția lui Hristos, omenirea se află în ultima eră, în ultima *epocă,* și anume, *senectusul,* o perioadă în care nimic fundamental nou nu se putea întâmpla. Metafora biologică a *senectusului* ar putea fi înțeleasă și ca un semn al sfârșitului lumii și al învierii morților într-un sens păgân, adică ca o așteptare a unei tinereți, care ar relua ciclul.

Când teologii vorbeau despre **profectus*,* mai puțin despre **progressa** , acest progres se referea la mântuirea sufletelor . ⁴ În acest fel, Augustin compara, folosind o metaforă biologică, poporul lui Dumnezeu cu un om creat de Dumnezeu. De-a lungul diferitelor epoci, poporul lui Dumnezeu a avansat în timp – și acesta este sensul meta tora – a se ridica de la experiența temporalului la cea a eternului, a se înălța de la vizibil la invizibil . ⁵ Părinții Bisericii și scolasticii au descris acest tip de progres în numeroase ocazii: **profectus hominis donum Dei est*,* ⁶ sau, așa cum a predicat odată Bernard de Clairvaux: * *in via vitae non progredi, retrogredi est*.* Cine nu avansează, regresează sau: „Nu este perfect cine nu urmărește o perfecțiune mai mare".

Aici întâlnim relația asimetrică existentă între progres și regres. Schimbarea constantă a ființei pământești este opusă de o mișcare îndreptată spre un obiectiv care, într-un alt context, ar putea părea modern. Totuși, acest progres – * *projectus* toward *perfection** – se referă la împărăția lui Dumnezeu, care nu trebuie confundată cu călătoria temporală a acestei lumi. Calea spre perfecțiune nu se măsoară în ani, ci doar în suflet: **perfectio non in annis, sed in animis**.

Prin urmare, în uzul lingvistic medieval întâlnim destul de frecvent *concepte corelative [Korrelationsbegriffe]* al căror sens poate fi derivat din doctrina celor două lumi. Doctrina

4. Deci, vezi articolul meu „Fortschritn", en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschit hlliche Grundbegriffe,* cit., p. 363-423.

5. *Cetatea lui Dumnezeu 10, 14.*

6. Isidor de Sevilla, *Sentințele* 2.5.3, Migne, PL, t. 82 (1862), 604.

7. *Predici despre sfinți. În purificarea Sfintei Fecioare Maria* 2,3, Migne, PL, t. 183, 369 <. 1 *Scrisori către călugărul dragon,* § I, Migne, PL, t. 182, 100.

8. Paulinus din Aquileia, *Liber exhortationis. vulgo de salutaribus documentis,* cap. I '■ *(cca.* 795), Migne, PL, or. 99, 246 A.

Diviziunea dintre cele două tărâmuri, tărâmul lui Dumnezeu și tărâmul lumii, a fost exprimată în Evul Mediu prin numeroase metafore, dar rareori aceste metafore au mers până la a aborda progresul ca o lege inerentă a lumii. Dimpotrivă, pentru Otto von Freising, lumea emergentă se scufundă într-o mizerie mereu crescândă – *defectus* – în aceeași măsură în care credincioșii sunt siguri de apropierea tărâmului păcii perpetue – *perfectio.* În ceea ce privește această lume, ascensiunea spre perfecțiune și decadența sunt, pentru Otto von Freising, opuse corelative, pe care le exprimă cel mai adesea prin perifraze verbale. Cu cât mizeria este mai mare în această lume, cu atât mai sigură este mântuirea celor aleși. Dar viitorul nu este dimensiunea progresului, ci mai degrabă cea a sfârșitului lumii, ale cărui semne sunt căutate și găsite iar și iar [102].

Fără îndoială, în Evul Mediu, ca și în Antichitate, au existat progrese ocazionale sau concrete în cadrul acestei lumi: în științe și în doctrinele regatelor originare din Orient, în arhitectură și în domeniul inovațiilor tehnice, în dreptul canonic, dar și în plan social, deși trecător, în perioadele de pace. Totuși, aceste progrese sectoriale nu au înlocuit experiența fundamentală că lumea în general îmbătrânește și se apropie de sfârșitul ei. În acest sens, progresul spiritului și declinul lumii erau concepte corelative care împiedicau interpretarea viitorului pământesc în sine ca fiind unul progresiv.

II.

Îmi cer scuze că am trecut cu vederea o mie de ani de istorie într-un mod atât de general. Scopul este însă de a arăta noua abordare, care ne permite să plasăm conceptul modern de progres în câmpul nostru vizual, pe fundalul unui trecut diferit. Conceptul modern de progres diferă de semnificațiile religioase originale prin faptul că sfârșitul lumii, care urma să vină dintotdeauna, este transformat într-un eveniment deschis. Terminologic, *progresul spiritual* este substituit sau înlocuit de *progresul lumesc* . Acest proces a continuat pe tot parcursul Epocii Moderne. Deși Renașterea a dat naștere conștientizării unei noi ere, în măsura în care Evul Mediu s-a prezentat ca un interval întunecat dincolo de care Antichitatea era considerată un model, această conștientizare nu a fost caracterizată de progresul către un viitor mai bun. Abia odată cu creșterea cunoașterii naturii, care a înlocuit autoritatea anticilor cu utilizarea autonomă a rațiunii, a început o interpretare progresivă - inițial doar sectorială - a viitorului. Natura rămâne identică cu ea însăși , dar descoperirea ei avansează urmând o metodologie care sporește dominația asupra ei. Aceasta a dat naștere la determinarea unor obiective de anvergură legate de îmbunătățirea existenței intramundane, ceea ce a permis înlocuirea

102 Despre esro, vezi Melville și R. Koselleck și P. Widmer (eds.), *declin...,* cit.

escatologiei cu incertitudinea unui viitor deschis. De atunci, trecutul și viitorul au fost diferențiate civil. Astfel, a fost descoperit un timp autentic istoric, care și- a găsit primul concept în „progres". Va trebui să mă abțin de la a trata conținutul inclus în conceptul modern de progres, din experiențele pe care le cuprinde, în descrierea dezvoltării sale. Invenția tiparului , extinderea cititului, invenția busolei, a telescopului și a microscopului, dezvoltarea științelor experimentale , descoperirea globului și colonizarea de peste mări, comparația cu sălbaticii, conflictul dintre arta modernă și arta antică, ascensiunea burgheziei, dezvoltarea capitalismului *și...* De la industrie, exploatarea forțelor naturii prin tehnologie, toate acestea fac parte din experiențele și faptele, evocate în mod repetat, care au fost legate de conceptul de progres, adică de progresul către ceva mai bun.

În acest text vreau doar să descriu dezvoltarea lingvistică a conceptului, acel concept care reunește într-o singură expresie toate fenomenele menționate, cu alte cuvinte, care rezumă într-un singur cuvânt experiența unei noi ere.

1. Folosirea expresiei noastre arată, în primul rând *, o denaturalizare* a metaforei bătrâneții. Îmbătrânirea tot mai accentuată a lumii pierde sensul biologic-moral al degenerării. Asocierea cu decadența este eliminată, deschizând astfel calea pentru un progres fără sfârșit.

Deschiderea viitorului, de care devenim conștienți abia încet, poate fi măsurată cu precizie prin schimbarea produsă în microformele creșterii. Fiecare metaforă naturală pentru creștere implică, înțeleasă literal, un declin inevitabil. Dacă categoria naturală este luată în serios - ca în Antichitate - progresul trebuie să fie urmat de degenerare. Trecerea de la tinerețe la bătrânețe exclude orice sens al progresului într-un viitor permanent deschis.

, o doctrină a învierii putea fi legată de metafora naturală a tinereții și a bătrâneții. Acesta este motivul pentru care a fost posibil ca atât teoriile ciclice ale Antichității, cât și doctrina creștină a unei lumi îmbătrânite, integrată într-un orizont de așteptare escatologică, să fi folosit, deși în moduri diferite, comparația cu vârsta ființelor umane. Există numeroase mărturii din secolele al XVI-lea și al XVII-lea care arată cum, în lumea claselor educate, se căuta o determinare temporală detașată de legătura cu...

semnificații naturale. Astfel, Bacon le-a negat autorităților antice dreptul de a deține permanent adevărul; adevărul însuși este de fapt un copil al timpului. *Veritas filia temporis* · O caracteristică majoră: adevărul putea fi înțeles și recunoscut ca atare doar în măsura în care răspundea dezvoltării temporale a cunoașterii umane, adică putea fi și depășit.

Trecerea – deja răspândită în Evul Mediu înalt – de la aspirația creștină către domeniul adevărului etern la un proces de cunoaștere progresivă în această viață este deosebit de clară la Pascal, în tratatul său despre spațiul gol, *Traité du vide.* Omul, spune el în opera sa, spre deosebire de animal, care este întotdeauna o ființă completă în sine, este o ființă care se sprijină pe infinit. El a fost creat pentru infinit, dar într-un sens care era deja ambiguu la acea vreme. Infinitul nu mai era conceput doar ca ceva situat dincolo de acțiunea umană; individul învață din ce în ce mai mult, și succesiv la fel și restul umanității împreună, avansând zi de zi în cunoașterea științifică. Umanitatea considerată ca un întreg face parte dintr-un progres continuu care începe în tinerețea [sa] și crește în aceeași măsură în care lumea îmbătrânește. „Toți oamenii împreună fac un progres continuu pe măsură ce universul îmbătrânește. ” [Umanitatea în ansamblu progresează continuu pe măsură ce universul îmbătrânește.] De la educația divină a oamenilor credincioși, am trecut la autoeducația tuturor oamenilor, înzestrați cu rațiune. Progresul infinit implica un viitor care era îndepărtat de metafora naturală a îmbătrânirii. Lumea, ca buruienile, poate îmbătrâni în timp, dar pentru umanitate în general, acest fapt nu mai este legat de declinul său.

În cele din urmă, în 1688, Fontenelle a respins public comparația cu vârsta, deoarece aceasta nu mai era suficientă pentru a descrie progresul; totul în lume indica faptul că rațiunea se perfecționa constant. Prin urmare, rațiunea împărțea avantajele tinereții cu avantajele omului matur și rațional: „C'est-à-dire, pour quit ter l'allegorie, que les hommes ne dégénéront jamais...” [Adică, pentru a abandona alegoria, oamenii nu degenerează niciodată] [12] .

I. Leibniz a mers un pas mai departe și a eliminat și metafora îmbătrânirii din cosmos. Pentru el, progresul continuu nu era doar un produs al spiritului uman, ci era legat de univers. Fericirea, credea el, necesită progres constant în urmărirea dorințelor și perfecțiunii.

II). I [:]. Bacon, *Nuid/m Organum* I, 84; *Operele,* 1864, vol. I, pp. 190 s. [tradus de C. Li li tn. În ulei, Barcelona, 2000].

IB Pascal, *fragment de prefață la tratatul despre vid,* în *Operele,* ed. de L. Brunsch - P. Boutronx, 1.2, Paris, 1908, pp. 138.

I. B. de Pontnell, **Digression sur les anciens et les modernes*,* în *Opere complete,* ed. de (. B. I)cpping, t. 2, Paris, 1818, ed. Geneva, 1968, p. 364. Întrucât lucrurile se reînnoiesc constant, nici universul nu poate atinge un grad suprem de maturitate. Universul în ansamblu nici nu se retrage, nici nu îmbătrânește, *numquam etiam regreditile ant senescit1* · *Adică* , nu numai omul, ci și lumea se îmbunătățește constant, iar atunci când regresează, avansează ulterior de două

ori mai repede și de două ori mai departe. Într-o propoziție: „Lumea este cea mai bună dintre toate lumile doar pentru că se îmbunătățește constant” *(*progressas est in infinitum perfection! *)*

Fără intenția de a diminua varietatea contribuțiilor lui Leibniz la această idee centrală, se poate afirma că acesta a anticipat principiile adoptate în secolul al XVIII-lea pentru a interpreta lumea istorică nou descoperită. Concepția conform căreia progresul este general și continuu, în timp ce orice regres, declin sau degenerare apare doar parțial și temporar, constituie o idee tipică secolului al XVIII-lea, răspândită pe scară largă de atunci. Cu alte cuvinte, declinul sau regresul nu mai sunt concepte opuse avansării sau progresului. Această schimbare este evidentă la mulți autori: Turgoi, Condorcet, Iselin, Wieland sau Kant, ca să menționăm câțiva, sau, în secolul al XIX-lea, Engels, Haeckel sau Eduard von Hartmann. Asimetria *dintre* progres și declin nu se mai referă, așa cum se întâmpla în Evul Mediu creștin, la viața de apoi, pe de o parte, și la această lume, pe de altă parte. Progresul a devenit o categorie a istoriei lumești, al cărei sens constă în interpretarea fiecărui regres ca fiind temporar, chiar și în cele din urmă ca un stimul pentru un nou progres.

2. Voi folosi un al doilea punct de vedere pentru a descrie cu mai multă concretețe apariția noului concept: *temporalizarea,* cu un sens pe care trebuie să-l explic.

Până bine în secolul al XVIII-lea, se vorbea mai mult despre *perfectio* decât despre „progres” sau „avansuri”, despre perfecțiune ca scop de emulat în arte, în științe și, în cele din urmă, în întreaga societate. Descoperirea legilor eterne ale naturii însemna tinde spre un scop finit care, odată atins, ar permite dominația naturii. Ordonarea legilor moralității urmând, de exemplu, o metodă matematică însemna, de asemenea, atingerea unui obiectiv care ar permite organizarea corectă a societății umane. Aceste scopuri au fost temporalizate în secolul al XVIII-lea, adică au fost inserate în dezvoltarea istoriei umane. Filosofia lui Leibniz a influențat în mod clar acest proces în diverse moduri.

Din punctul de vedere al istoriei cuvântului, schimbarea ■.< poate fi observată în substituirea lentă a *perfecțiunii,* prima dată când

13. Citat din lucrarea scrisă de mână postumă din E. Cassirer, *Leibniz' System in ,, in, n wissenschaf the hen Grundlagen,* Marburg, 1902, p. 444.

14. G. W. Leibniz, «De progresi! in infinitum», en *Kleine Scbriflen znr Meln/il'v.il* ed. de W. v. Engelhardt y El. H. Holz, Francfort dM, pp. i<,S ft.

rl.ib.iti- de Saint-Pierre în 1725, prin noul concept de *perfecțiune - iicnieiil.* De la *perfecțiune* la *perfecțiune* - de la un scop se trece la un ca- Icgoi í.i de mișcare procesuală. Perfecțiunea de emulat, care este unică, MULTI - iterativă. În acest sens, Turgot vorbea în principiu despre masa întregii omeniri , care este îndreptată fără odihnă către „perfecțiunea" sa . În acel moment s-a corectat și a subliniat că omenirea „se îndreaptă întotdeauna, prin fericire și nefericire, pace și agitație , către o *perfecțiune din ce în ce mai mare" -. În cele din urmă, Condorcet a putut, anticipându-l* pe Hegel în aceasta , să întruchipeze într-un concept ceva ce din punct de vedere logic era contradictoriu și incoerent: *perfecțiunea* omenirii considerată simultan ca scop, *termen și* infinit , *indefinit.* Scopul în sine este integrat în procesul de îmbunătățire constantă. (După cum spunea și Condorcet: „Limitele diferitelor progrese nu sunt progresele în sine.") În acest fel, am descris temporalizarea care în secolul al XVIII-lea a cuprins din ce în ce mai mult domenii ale experienței și așteptărilor umane . De la sistemul naturii , accentul s-a mutat către istoria naturii , de la legile ordinii politice, la legile îmbunătățirii sale constante. În cuvintele lui Lessing: „Cred că creatorul a trebuit să facă tot ceea ce a creat capabil să devină din ce în ce mai perfect și că ar trebui să rămână în perfecțiunea în care l-a creat."[103] [104] [105]Ne amintește de zicala creștină medievală: nu este perfect cel care nu tinde spre o perfecțiune mai mare. Această sintagmă, referindu-se inițial la sufletul individual , este acum transformată. Se referă la un viitor pământesc și, legată de conștiința umană, conferă o direcție istoriei; într-un anumit fel, progresul progresului este cel care depășește orice neîncetare. „Progresul" devine un concept reflexiv, procesual .

Pe scurt, se poate spune că descoperirea timpului istoric ca proces a dinamizat și acel timp într-un anumit fel. După cum spunea Kant: „ Creația nu se termină niciodată. Poate începe la un anumit moment, dar nu se va opri niciodată." Nicio experiență [din] trecut nu a fost suficientă pentru a continua să creeze așteptări care nu aveau să fie îndeplinite. Experiența trecutului și așteptarea—

103 Véase R. Koselleck, «Fortschritt», cit., p. 377.

<>. (.ondorcet, *Esquisse d'un tablean historique des progrès de l'esprit humain* [1794], , .1 d< W. Ail f, Frankfurt dM, 1963, p. 364, 382 y 388.

eu !. I essing, scrisoare către Mendelssohn (21 ianuarie 1756), în *Samtliche Schriften,* voi. t ■. AICI, PST.

I 8. I. Kam, *Allgemeine Naturgeschichte und Théorie des Himmels,* ro *Werke, Akademie,msg,d>e.* vol. 1 , 1902, p. 256 y 3 I4 [trad, de JE Llunqt, *Historia general de la natutale.a* V *leona del eielo,* Juárez, Buenos Aires, 1969], Vezi și H. Blumenberg, *Die I he mulai dei Neuzeil,* Frankfort dM, 1966, p. 1 82 urm. y 427 urm. [trad, de P. Madrigai, *I a légitimai ion de la I .dad Moderna,* l'rc-Texlos, Valencia, 2.008].

Tativele viitorului s-au distanțat unele de altele, s-au separat de turnurile progresiste, iar această diferențiere a fost în cele din urmă întruchipată în conceptele comune de progres.

3. Ceea ce a fost descris până acum ca fiind temporal și deschiderea orizontului viitor constituie geneza noului concept. Astăzi poate fi surprinzător să auzim că expresia „progn " nu a fost inventată în germană decât la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Adică, ne-am ocupat, cel puțin în utilizarea sa în germană, doar de preistoria conceptului nostru. Am văzut deja cum expresiile latinești * *projet lir*, *progressio* * și *progressifs*, printre alte variante, au fost folosite din acea vreme. În franceză , *le progrès** era rar folosit la singular; aproape întotdeauna se vorbea despre **les progrès** la plural, despre progres referindu-se la sectoare specifice. Condorcet însuși vorbește doar despre suma progreselor individuale, nu despre *progresul* în sine, care este un subiect de sine stătător. Și în engleză, **progress** era practic folosit doar la plural, împreună cu **îmbunătățire** sau **avansare*. În mod similar, utilizarea în germană era foarte diversă. Cuvintele „curs" *[Fortgang],* „progres" *[Fortschreiten]* și „avans" *[Fortschreitung]* erau încă folosite, bazându-se pe sensul lor spațial sau, folosind o metaforă biologică, „dezvoltare" *[Wachstum], ,,* creștere " *[Anwachs]* și „spor" *[Zuwachs],* într-un sens mai moral; „îmbunătățire" *[Verbesserimg]* și, în general, „perfecționare" *[Vervollkommnung].* Nu exista o expresie centrală care să poată surprinde diferitele nuanțe de sens și utilizare într-un concept comun. „ Progres" - documentat pentru prima dată la Kant - a fost de atunci un cuvânt care, într- o formă scurtă și ușor de gestionat, a surprins într-un concept comun diversitatea progresului științific, tehnic și industrial, precum și progresul moral și social, și chiar pe cel al istoriei în general.

„Progresul în sine " este un *substantiv colectiv singular,* care reunește simplele mele experiențe într-o singură expresie. Este unul dintre acele substantive colective singulare, al căror număr a crescut rapid spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, care grupau o experiență din ce în ce mai complexă la un nivel superior de abstractizare. În termeni istorico-lingvistici, este un proces care corespunde, într-un mod încă de investigat, în sfera politică Revoluției Franceze și în sfera economică comerțului mondial și Revoluției Industriale.

Modul în care „progresul" a apărut ca un colectiv singular și cum a devenit ulterior un concept istoric călăuzitor poate fi descris folosind o schemă formală. Acesta s-a format în trei faze suprapuse: în primul rând, subiectul progresului s-a universalizat. Nu se mai referea la domenii definibile precum știința, tehnologia, arta etc., care până atunci fuseseră substratul concret al diferitelor progrese. Dimpotrivă, subiectul progresului s-a extins până a devenit un agent universal sau un agent cu o pretenție inevitabilă de a fi

: era progresul umanității. La început, „umanitatea" nu a fost menționată ca un subiect activ, ci mai degrabă ca unul referențial, de exemplu, în sensul acelui „popor ipotetic", construit ca un subiect ideal, căruia Condorcet i-a atribuit toate progresele particulare . Poporul ales de origine iudeo-creștină a devenit ipostaza progresului. La scurt timp după aceea se putea vorbi deja despre „progresul timpului" și, mult mai târziu, despre „progresul istoriei".

Astfel, trecem de la istoriile progresului particular la progresul istoriei. Aceasta este a doua fază. În procesul de universalizare a conceptului nostru, subiectul și obiectul își schimbă rolurile. Genitivul subiectiv devine genitivul obiectiv: în expresia „progresul timpului" sau „progresul istoriei ", progresul își asumă rolul principal, devenind un agent istoric. Acest lucru ne amintește de principiul de la care am pornit: „Se datorează progresului ". Acum putem concluziona că temporalitatea este integrată în funcția celui responsabil pentru acțiune.

În cele din urmă, în a treia fază, această expresie devine independentă: progresul devine „ progresul în sine", subiectul însuși. Anterior, oamenii vorbeau întotdeauna despre progresul artei, al tehnologiei, apoi despre progresul timpului sau al istoriei; în secolul al XIX-lea , a devenit comun și obișnuit să se folosească doar „ progres". Expresia a devenit un termen politic cheie, care a condus inițial la formarea partidelor și la generarea unei conștiințe specifice, dar care a fost în cele din urmă din ce în ce mai mult revendicat de toate grupurile . Din secolul al XIX-lea încoace, va fi dificil să se obțină legitimitate politică fără a fi în favoarea progresului.

Astfel, de exemplu, într -o broșură catolică publicată în 1 N77 la Paderborn, se citește: „ Biserica Catolică este puterea socială și conservatoare prin excelență și, prin urmare, creatoarea libertății și a progresului, [1] Nu voi descrie istoria acestui cuvânt cheie în secolul al XIX-lea, care și-a pierdut din putere și a căzut în discredit pentru multe grupuri în același secol. În schimb, pentru a încheia, aș dori să mă concentrez asupra a ceea ce s-a întâmplat în câmpul conceptual al decadenței, degenerării și regresiei.

4. În Antichitate, progresul și declinul erau *concepte succesive ;* în Evul Mediu, *concepte corelative,* care însă, atunci când se refereau la Împărăția lui Dumnezeu și la Împărăția acestei lumi, mențineau o relație inegală între ele. În Epoca Modernă, regresul și declinul erau în mod clar mediate, în măsura în care orice regres era luat în considerare în calculul progresului. Progresul și declinul se mențineau...

eu. YO . IJii/.c, *liie sociale l-'ruge und die Bestrebungen zu ihrer Ltísung,* Paderborn, IS ' p. IS2.

Ei au văzut o relație asimetrică caracterizată de tensiune, care le-a permis gânditorilor iluminiști să interpreteze orice declin sau abatere ca un pas care ar fi urmat de un progres și mai rapid decât înainte. Știm că acest cadru este folosit și astăzi de ideologiile politice care continuă să apere progresul liniar - un progres care permite întreruperi, dar a cărui legitimitate politică provine tocmai din natura sa de neoprit. Cu toate acestea, acest cadru nu are ultimul cuvânt. Ne întrebăm, amintindu-ne de **Declinul Occidentului* de Oswald Spengler* , ce s-a întâmplat cu acest concept de declin, colaps și prăbușire.

Decadența apare în mod repetat ca paradoxul progresului sau ca reproducerea decadenței prin progresul însuși. În primul rând, trebuie ținut minte că, deși au existat numeroase progrese care au făcut parte din experiența secolului al XVIII-lea, progresul în sine nu a fost nicidecum singurul concept superior care ne-a permis să înțelegem istoria.

Diderot a publicat poate *Enciclopedia sa* pentru a accelera iluminarea generală; totuși, simultan și analog cu ciclul Antichității, el a văzut la orizont amenințarea catastrofei. În acest sens, *Enciclopedia sa,* care compilase toate cunoștințele, trebuia să servească cel puțin drept Arca lui Noe a rațiunii, capabilă să salveze toate cunoștințele anterioare pentru viitor. Și Voltaire, care a încercat întotdeauna să stimuleze progresul concret în situații mai bune cu critica sa mușcătoare, avea mari rezerve în ceea ce privește optimismul. Panorama istoriei i-a prezentat un flux și reflux continuu. El a admis doar patru momente de splendoare culturală în istoriografie: la Atena, la Roma lui Augustus, în Renaștere și în epoca lui Ludovic al XIV-lea - momente care au fost întotdeauna urmate de declin. *Candide-ul său* pune capăt complet întregului progresism dezvoltat de metafizica lui Leibniz. Nici Dideroi, nici Voltaire nu au fost susținători dogmatici ai progresului liniar sau chiar ai progresului discontinuu. Numeroase experiențe contrare, precum și educația lor clasică, pe care au trebuit să o proceseze, au contrazis această viziune.

Contribuția lui Rousseau a fost aceea de a fi surprins progresul și declinul într-o formulă nouă, complementară, potrivită pentru înțelegerea multor fenomene ale modernității noastre. În cele două discursuri ale sale, el a tematizat contradicțiile pe care credea că le găsește între dezvoltarea progresivă a artei și științei, pe de o parte, și moralitate și declinul acesteia, pe de altă parte, sau pe cele care existau între progresul civilizației și creșterea inegalităților politice. Ambele i-au permis să recunoască o corelație. Pentru a explica aceste tensiuni, Rousseau a inventat o nouă expresie, perfectibilité *,* tradusă aproximativ în germană ca „capacitate sau abilitate de perfecțiune" *[Vervollkommigsfahigkeit, Vervollkommlikkil], sau* pur și simplu germanizată ca „perfectibilitate" *[Perfeklibilité].*

<li|<> Novalis: «Oamenii se disting de restul ființelor prin progresivitatea sau perfectibilitatea lor (rapidă)» [211] .

Pentru Rousseau, capacitatea de autoperfecționare, perfectibilitatea, era caracteristica definitorie care diferența atât individul, cât și *rasa umană* de animale. Această perfectibilitate nu era determinată istoric sau empiric, ci antropologic; adică, era o categorie metaistorică. Ea definea determinarea fundamentală a omenirii în termeni de a fi istorică, condiția oricărei istorii posibile. Ființele umane erau condamnate la progres, să-și îndrepte toate eforturile spre stăpânirea forțelor naturii, să stabilească piloni ai civilizației în viața lor de zi cu zi, să se organizeze politic pentru a trăi și a-și dezvolta industria prin utilizarea tot mai mare a rațiunii. Cu toate acestea, această sumă a progresului este doar o parte a balanței. Cealaltă parte se citește: pierderea inocenței naturale, decadența moralității, instrumentalizarea limbajului în detrimentul unității dintre sentiment și rațiune. Prin urmare, progresul produce decadență. Acest articol nu își propune să evidențieze componentele nevrotice sau critice cultural ale operei lui Jean-Jacques Rousseau.

Un singur lucru trebuie să fie clar: perfectibilitatea este un *concept de compensare temporală.* Din cauza incapacității sale de perfecțiune, omul este întotdeauna într-o poziție, sau mai degrabă condamnat, să producă constant decadență, corupție și crime. Mai mult, dacă progresul este ireversibil, lucru pe care Rousseau l-a acceptat , atunci, cu timpul, se deschide o menghină. Cu cât omul este mai constrâns să se perfecționeze prin civilizație, cu atât sunt mai mari șansele să-și piardă integritatea .

Prin aceasta, Rousseau a stabilit un model de gândire conștient ipotetic, potrivit pentru înțelegerea multor aspecte ale experienței modernității, inclusiv a epocii noastre. De fapt, progresul reproduce fenomene de decadență care îi sunt atribuibile în mod specific. Cu cât progresul este mai mare – gândiți -vă doar la energie și la bomba atomică, la gaze și gazare – cu atât este mai mare capacitatea umană de a provoca catastrofe.

Kant a luat în considerare și acest lucru în argumentația sa, considerând progresul o datorie morală, din care a dedus că omenirea va progresa în bine pentru că trebuia să progreseze. Teza unui declin inevitabil, a unei lumi care se apropie de sfârșitul ei în cădere liberă, că anti-

?(). Novalis, *fragmente und Studien 1799-1800,* în *Novalis Writings: Die Werke I ttt'dth h l'on I lardenbergs,* voi. 3, Darmstadt, 1968, p. 668.

Deocamdată o interpretare mai nuanțată, vezi J. Starobinski, "Rousseau und die Nn dei)'.jBj;siheniatik: ciiiige Bcmerkungen zur Prosopopõie des Fabricius", în R. Kose liti ky I' Widmci (cds.), *Niedergang...,* cit.

Teza nu se va îndeplini, spunea Kant, pentru că în acest caz am fi fost induși în eroare de mult. Dimpotrivă, proiecția în viitor se confruntă în esență cu limite. Totuși, și acest lucru Kant nu l-a ascuns niciodată, odată cu ea se deschidea și perspectiva „unei serii nelimitate de rele". În acest sens, Kant îi

era și el îndatorat lui Rousseau.

Modul contrafactual de a vedea lucrurile al lui Rousseau i-a permis să fie primul care a înțeles aporia progresului. Tocmai pentru că este un proces nesfârșit și, atâta timp cât rămâne așa, sporește posibilitățile de degenerare, doar că aceasta nu mai este interpretată ca o metaforă naturală, ci în sensul catastrofelor pe care oamenii sunt capabili să le dezlănțuie asupra lor înșiși prin forțele tehnice de care dispun.

Un alt outsider, Nietzsche, a fost cel care a analizat structura aporetică a progresului într-un mod inedit și chiar mai provocator decât Rousseau. „Progresul" și „regresia" i-au servit drept categorii diagnostice, pe care le-a demascat simultan ca iluzii și perspective istorice și doar „pentru a-i satisface dorința de a pune capăt la ceea ce degenerează și vrea să moară". [25] Dar să lăsăm lucrurile aici și să privim înapoi.[106] [107] [108].

Conceptul de progres a constituit o contribuție istorică excepțională. Acesta conține ideea că, odată cu industrializarea și avansul tehnologic, condițiile experienței noastre anterioare sunt suficiente pentru a anticipa surprizele și noutățile viitorului. Încă din secolul al XVIII-lea, progresul a impus planificarea, a cărei definiție trebuie însă redefinită continuu datorită apariției constante a unor noi factori. Conceptul de progres întruchipează tocmai această experiență a propriei noastre modernități. Apar constant noutăți neprevăzute care nu pot fi, sau doar cu dificultate, comparate cu trecutul. Luarea în considerare a acestei imprevizibilități a devenit un element al conceptului de progres, care capătă astfel o linie semantică stabilizatoare și conservatoare în cadrul modernității. Încrederea în progres, care avansează mereu, a devenit, ca să spunem așa, depășită, deși fără a-și fi pierdut complet justificarea.

De fapt, ea a fost inițial caracterizată prin tematizarea naturii excepționale a schimbării. Transformarea lumii stratificate, fundamental agrară și cu foamete periodice, într-o societate industrială modernă, modelată de tehnologie, a fost ceva unic și complex.

106 I. Kant, *Sfârşitul tuturor lucrurilor* [1794], în *Opere,* cit., vol. 8, pp. 134 și urm.

107 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Mai-Jnli 1885,* 35 (82), *Kritische Sindienausgabe ,* ed. de G. Colli y M. Montinari, München, '1988, voi. 11, p. 547.

108 Despre aceasta, B. Lypp, «Despre diferitele tipuri de istorie școlară» în Observații asupra logicii discursului istoric în perspectiva lui Nietzsche», în R. Illeck și P. Widmer (eds.), *Declinul...,* cit., pp. 191-213.

Acest lucru contrasta puternic cu întreaga istorie anterioară. Noi spații s-au deschis cu o viteză tot mai mare, nu doar cele legate de expansiunea globală, ci mai ales cele legate de mobilitatea între diferite locuri și îmbunătățirea statutului social al maselor, cu o creștere a consumului și o bunăstare aproape universală. Pe scurt, speranța medie de viață aproape s-a triplat față de cea din Evul Mediu.

Totuși, toate acestea se produc treptat în spațiu și timp. Fenomenele menționate anterior ale acestui *progres incontestabil se produc în* straturi specifice și, până în acest moment, sunt limitate regional la zona Atlanticului, Europa și America de Nord, cu incursiuni treptate în Japonia și alte insule de pe celelalte continente. Până atunci, cea mai mare parte a globului fusese puțin sau negativ afectată de acest progres.

În ceea ce privește puterea politică, un contrapunct este imediat evident . Relațiile dintre actorii politici de pe planeta noastră pot fi greu concepute liniar la scara unei singure progresii. Contracția puterii central-europene a dus la o disproporție evidentă între progresul civilizației și puterile politice. A apărut o discrepanță pe care Paul Valéry a diagnosticat-o cu o claritate izbitoare în 1919.[2] Conducerea [europeană] , care fusese anterior modelul și precursorul oricărui progres, se prăbușise . Se pune întrebarea dacă autodistrugerea imperialistă a marilor puteri europene nu se va repeta la scară globală, astfel încât și în acest caz, condițiile pentru un posibil progres vor fi simultan un obstacol.

Chiar dacă se ignoră disparitățile eșalonate din cursul progresului, care de acum înainte urmează căi diferite, contradicția inerentă , stabilită pentru prima dată de Rousseau, rămâne. Posibilitățile de distrugere în masă prin mijloace tehnice au crescut în paralel cu beneficiile civilizației; de fapt, ele au devenit deja realitate. Mai mult, amenințarea mortală a noilor arme atomice, biologice și chimice crește pe măsură ce numărul posesorilor lor crește.

Încă avem opțiunea de a acorda atenție experiențelor epocilor anterioare pentru a relativiza progresul în domeniul istoriei din această perspectivă. Vechea formulare a ideii că fiecare ascensiune a unui anumit actor politic este de obicei...

Ea! Valéry, *Criza minții, în Opere,* ed. de J. Hytier, Biblioteca h I.iilc, or. I, p. 988-1040. Despre aceasta, H. Kesting, "Die Krise des Fortschrittsglau- lu ii'.", în (*iesibiebtspbilosophie und Welthürgerkrieg, Heidelberg, 1959, pp. I li ss.; K. I invilii, "Krilik di t < .es» lucilie und der Geungschreg , Paul Grundschreg,* 1959). *>;<' '.eines philiisiipl'isi hen I >ciiLeiis,* Gotinga, 1971, cap IV, p. 89-113.

să-i urmărească declinul. Mai mult, atunci când sunt luați în considerare mai mulți actori, ascensiunea unuia implică declinul celuilalt. Nici nu se poate respinge, în cazul oamenilor conștienți că sunt afectați de tulburările acestei lumi ' interpretarea creștină a profetului *referitor* la comportamentul și atitudinea spirituală în opoziție cu aceste tulburări.

Aceasta duce la concluzia evidentă că progresul modernității — în ciuda pretenției sale de universalitate — descrie doar o experiență parțială, coerentă în sine, dar care, din motive care pot fi explicate, a obscurat și ascuns alte forme de experiență. Este evident că există structuri pe termen lung care s-au păstrat de-a lungul istoriei umane și care au rămas complet neafectate de progresul tehnic și industrial.

Acest lucru a fost deja observat în discuțiile care au avut loc între progresiști încă din secolul al XV-lea. De îndată ce categoria noastră a căpătat sens, a fost descoperită discrepanța dintre progresul tehnologic și civilizator și comportamentul moral al indivizilor. Atenția este atrasă în mod repetat asupra faptului că moralitatea este în urma tehnologiei și a dezvoltării sale constante. Hobbes a adoptat acest punct de plecare concentrându-și toate eforturile pe găsirea unor reguli pentru Stat la fel de fixe ca cele ale geometriei. Kant a pornit de la principiul că civilizația progresase deja excesiv, în timp ce oamenii, ca ființe morale, nu își puteau recupera decalajul decât cu un efort mare, lucru pe care trebuiau să-l facă rapid dacă doreau să adapteze moralitatea la stadiul cunoașterii tehnice. De asemenea, era comun în secolul al XIX-lea să se afirme că tehnologia și industria avansau geometric, în timp ce moralitatea era în urma lor în progresia geometrică. Această diferență, care face în mod clar parte din progres de la început și care constituie aporia sa, constă în faptul că progresul nu poate fi la același nivel cu ceea ce a provocat sau, cu alte cuvinte, planificarea progresului nu menține aceeași direcție ca „progresul în sine”, așa cum a fost modelat în mintea oamenilor.

I) DEPLASAREA LIMITELOR EMANCIPARII
O schiță istorico-conceptuală

■■(Când stăpânul nu amenință și nu le poruncește slujitorilor, aceștia nu fac nicio treabă bună. Iată, Zeus jefuiește fiecare om, atunci când îl supune robiei, de jumătate din *virtutea sa.* Robotenia reduce capacitatea și virtutea unui om la jumătate. Aceste cuvinte ale credinciosului păstor Eumaeus către Ulise *(Odiseea,* 17, 320 și următoarele) descriu o situație care a caracterizat de atunci istoria în forme diverse și schimbătoare. Un slujitor este doar pe jumătate om, o ființă dependentă de putere. Sau invers: slujitorul supus unui stăpân devine pe jumătate om. Afirmațiile cantitative pot varia, dar nu trebuie înțelese doar metaforic.

(Id *Wergeld*)* din Evul Mediu Înalt se ridicau, în funcție de sex sau gradul de libertate, la doar o treime sau jumătate din ceea ce putea pretinde un lord liber. Jurământul de loialitate al unui nobil era echivalent cu jurământul mai multor iobagi. Când emanciparea sclavilor nu a putut fi inclusă în Constituția americană în 1787, voturile a trei cincimi dintre sclavi au fost adăugate la cele ale stăpânilor lor respectivi (Art. 1.2). Iar când munca forțată și iobăgia au fost abolite în Prusia, școala liberală a emis teoria că productivitatea muncii celor eliberați va crește de la două treimi la una. Teoria plusvalorii, pe care și-o însușește exploatatorul capitalist, poate fi, de asemenea, inclusă în această listă de afirmații cantitative.

Accept dacă servitorul valorează jumătate, două treimi sau trei cincimi dintr-un om, ca și cum i s-ar nega complet condiția umană sau dacă, ca sclav, este considerat un lucru, diagnosticul structural, cu

În dreptul germanic și anglo-saxon antic, *Wergeld* este compensația cerută unei persoane care a comis o infracțiune gravă, în general omor. Aceasta varia în funcție de rangul părții vătămate. (Nota traducătorului)

Indiferent de transformările juridice profunde, nici măcar un om dominat de un alt om nu este considerat un om competent. Acest tip de contabilizare este valabil indiferent dacă actul în cauză a fost considerat necesar *și* pozitiv sau arbitrar și negativ.

În linii mari, se poate spune că, având în vedere formele de guvernare existente, legalitatea stăpânirii nu a fost pusă sub semnul întrebării în termenii săi fundamentali decât bine în secolul al XVIII-lea. Cu toate acestea, în ciuda acceptării pe scară largă, relația dintre stăpân și iobag, cu variațiile sale nelimitate, a fost rareori încorporată în teorie fără modificări. Stoicismul și

creștinismul, prin doctrinele lor despre libertatea interioară, au permis recunoașterea sclavilor, iobagilor și oamenilor dependenți în vreun sens. Pentru stoicism, toți oamenii posedau această libertate în mod egal; pentru creștinism, libertatea era acordată prin credință. Această recunoaștere poate să fi influențat, într-o oarecare măsură, relația feudală dintre stăpân și iobag, de exemplu, dar nu era neapărat necesar. Niciodată până acum o doctrină teologică sau morală privind libertatea interioară, egalitatea tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu sau egalitatea lor naturală nu a pus sub semnul întrebării absența libertății ca instituție - instituția servituții, vasalității sau sclaviei, a căror cea mai teribilă expansiune a avut loc în Epoca Modernă. De la Boétie a fost probabil primul gânditor modern care, pornind de la premisa voluntariatului oricărei servituți, a căutat să demonstreze că aceasta putea fi eliminată și prin liberul arbitru (1577).

Aceasta ne conduce la un al doilea tip de argument, care poate fi caracterizat drept o teorie a inversiunii. Dintr-o servitute bine înțeleasă, se deduce o putere mai bine fundamentată. Se poate întâmpla, ca în cazul lui Diogene, ca stăpânul să depindă de sclavi, care sunt adevărații săi stăpâni; sau ca preoții, fiind slujitori ai lui Dumnezeu, să revendice puterea supremă în această lume sau să încerce să o controleze mai direct; sau ca, de la Diderot sau Hegel încoace, în timp adevărata putere să crească în slujitori, deoarece prin munca și reflecția lor îi fac pe stăpâni dependenți și le smulg funcția. În acest fel, recunoașterea reciprocă este forțată și, în cele din urmă, dizolvarea oricărei dependențe personale legate de determinarea funcției sociale devine de conceput. Abia din Iluminism apare provocarea emancipării, cerând eliminarea totală a dominației omului asupra omului.

Abia începând cu Iluminismul, privilegiul de a exercita puterea asupra bărbaților, limitat anterior exclusiv la cetățeni - bărbați liberi sau lorzi - a devenit un drept universal: puterea nu poate fi decât puterea adulților (mai întâi bărbați și mai târziu femei) asupra lor înșiși.

Afirmația despre puterea asupra propriei persoane, care anterior putea fi interpretată doar din filosofia morală, este acum un postulat politic conform căruia libertatea interioară poate exista doar dacă este exprimată și în exterior.

Noutatea poziției iluministe constă în faptul că nu mai permite nicio evadare: nici către interioritatea izolată, nici către viața de apoi, două tărâmuri care până atunci funcționaseră drept compensație pentru servitute sau umilință suferită. Aceasta nu înseamnă că oamenii secolului nostru au abandonat aceste tărâmuri, ci mai degrabă că ele sunt, de fapt, puse deoparte sau eliminate din argumentație atunci când se formulează postulatul eliberării complete și definitive a omenirii de sub dominația altor oameni. Sarcina probei pentru un astfel de postulat – coerent din perspectivă logică și rațional moral – se mută de-a lungul secolului al XVIII-lea de la fundamentul său naționalist la așteptarea unui viitor istoric, împotriva căruia orice experiență anterioară devine irelevantă. Transformarea dominației personale în administrare rațională poate fi demonstrată empiric. Eliberarea așteptată de această transformare, eliberarea mult așteptată a omenirii de dependența de ceilalți – o eliberare pentru care au luptat atât de mult, cu alte cuvinte, răscumpărarea lor intraistorică și depășirea alienării – nu a avut loc nicăieri în trecut. Aceasta ne aduce la subiectul nostru. Un subiect care, încă din secolul al XVIII-lea, a devenit, pornind de la o istorie europeană, o provocare la adresa istoriei universale.

Voi aborda acest aspect în două părți. În primul rând, voi prezenta o schiță istorică și conceptuală care descrie semnificația și domeniul de aplicare al *emancipării.* În al doilea rând, voi încerca să trag câteva concluzii sistematice din această istorie conceptuală.

1. DESPRE SEMANTICA ISTORICĂ A „EMANCIPĂRII”

*Termenul *mancipatio*,* derivat din **emanu manu capere*,* desemna în - Republica Romană actul juridic prin care *pater familias* își putea elibera fiul de patria potestas. În acest fel, fiul era complet separat de familie, devenind, conform dreptului civil, * *sui mus*.* Fiul neemancipat poseda dreptul de cetățenie și capacitatea de a face comerț și de a se căsători, dar nu putea deține proprietăți. Nu exista niciun drept legal de a se elibera de autoritatea tatălui. Eliberarea de sub puterea patriarhală, care era posibilă doar unilateral, a fost facilitată treptat pe parcursul ultimei perioade a Republicii și în timpul Imperiului prin acte administrative care favorizau formarea propriei *familii* .

În Evul Mediu, acest *termen tehnic* era folosit și în domeniul dreptului cutumiar germanic. Dreptul germanic se referea la actul de obținere a independenței juridice civile la atingerea vârstei adulte, dobândită prin căsătorie, independență economică sau deținerea de funcții *și* demnități - într-un fel, de către sine. Expresia și-a pierdut astfel sensul specific în sfera

juridică romană, care consta într-un act juridic unilateral al *pater familias,* și a ajuns să fie folosită în general pentru a se referi la majorat sau maturitate, atinsă în mod natural, cel târziu la vârsta de douăzeci și cinci de ani. Utilizarea lingvistică a devenit elastică. Astfel, de exemplu, doar eliberarea acordată în avans era descrisă ca emancipare (sau și ca *manumissio,* care inițial se referea doar la eliberarea sclavilor). În jurul anului 1700, starea de independență juridică astfel obținută putea fi descrisă și ca emancipare. În acest fel, interpretarea juridică romană și-a pierdut monopolul conceptual. Deja făcea parte din propozițiile numeroaselor teorii ale dreptului natural pre-iluminist că emanciparea, și odată cu ea capacitatea juridică, se realiza în mod natural la atingerea vârstei majoratului. De atunci încolo, relația dintre condițiile naturale și dobândirea capacității juridice ar fi inerentă exprimării.

Totuși, diferențele juridice și ierarhice care existau cu adevărat, dependențele moșierești sau feudale și privilegiile moșiere pe care le implicau, care se extindeau la întreaga constituție politică, economică și socială, nu au fost afectate de nicio emancipare decât bine în secolul al XVIII-lea. Orice emancipare, fie că este realizată lateral sau printr-un proces natural, presupune dominație. Nu este o coincidență faptul că în Evul Mediu târziu, în sfera lingvistică germană, termenul „iobag" *[Knecht],* care inițial se referea la un tânăr în termeni biologici care în cele din urmă ajungea la vârsta adultă *și* odată cu acesta capacitatea de a se căsători, și-a pierdut sensul natural. În sistemul feudal, se putea rămâne „iobag" pe viață. Nu exista un termen juridic care să indice o eliberare generală de putere. Tocmai acesta a fost sensul pe care l-a dobândit termenul „emancipare" la sfârșitul secolului al XVIII-lea și totuși nu limbajul juridic, ci mai degrabă utilizarea psihologică, socială, politică și, mai presus de toate, filozofică a cuvântului a adus transformarea decisivă a sensului său. Lărgirea sensului emancipării, care în cele din urmă poseda un potențial revoluționar, de la relațiile *și* formele limitate de comportament contemplate în dreptul civil la relațiile umane în general, nu s-a realizat prin substantivul „emancipare" — folosit în dreptul civil — ci inițial prin utilizarea verbală și adverbială a expresiei noastre într-un proces care poate fi observat din perspectiva istoriei limbajului și a societății.

Utilizarea verbului „ *emancipare"* era tranzitivă și putea însemna „a vinde" și „a înstrăina". După adoptarea substantivului și a verbului în limbile vernaculare ale Europei Occidentale - în Italia *și* Franța în secolul al XIV-lea, în Anglia și Germania în secolul al XV-lea - a apărut o utilizare reflexivă care, pornind de la sensul existent în dreptul cutumiar referitor la vârsta majoratului, a ajuns să indice auto-împuternicire *[Selbstermachtigung],* lucru pe care limbajul juridic îl excludea cu precizie. Faptul că cineva se putea emancipa era de neconceput în tradiția dreptului roman.

Se poate sugera că apariția verbului reflexiv „a se emancipa" a fost un indicator al unei transformări profunde a mentalității, care ulterior s-a accelerat. Inițial, utilizarea cuvântului era caracteristică intelectualității ,

poeților și filosofilor care căutau să se elibereze de toate normele și dependențele; mai târziu, noua utilizare activistă a cuvântului s-a referit din ce în ce mai mult la grupuri, instituții și popoare întregi. Astfel, s-ar putea vorbi despre inima emancipată, care se eliberează de jurămintele religioase (René d'Anjou, 1455). Rabelais vorbea despre oameni care s-au emancipat de Dumnezeu și rațiune pentru a-și urma pasiunile perverse, dar a folosit expresia și într-un sens pozitiv atunci când a afirmat că trebuie să te emancipi de robia ignoranței. Pentru Montaigne, diferența față de animale constă în faptul că oamenii se emancipă de regulile naturii pentru a urmări libertatea imaginației lor. Aceste tipuri de utilizări, interpretabile în sens antropologic și psihologic, erau îndreptate împotriva Bisericii, teologiei, tradiției și autorității. De asemenea, au avut rapid repercusiuni în sfera politică. Emanciparea excesivă a Stării a Treia, de exemplu, eliberarea sa de orice supunere, a fost interpretată în 1595 ca una dintre cauzele războiului civil religios din Franța - cu două sute de ani înainte de Revoluția Franceză. Un sentiment anti-establishment era inerent utilizării reflexive a cuvântului . În germană, lexicografii au înregistrat în general acest fenomen lingvistic - respingerea oricărei ascultări sau acordarea de libertăți nepotrivite - în mod negativ, confirmând astfel componenta sa anti-establishment.

Fără îndoială, în Anglia s-a răspândit cel mai larg și rapid asocierea pozitivă a autoeliberării. De la Bacon – „căci consider în general [...natura umană aptă să fie emancipată și transformată într-o cunoaștere prin ea însăși]” – până la Bentham, pentru care guvernele au apărut emancipându-se de guvernele existente anterior, și inclusiv *Sir* Thomas Browne, care a întemeiat credința în rațiune, care la rândul ei se emancipase de orice mărturie scrisă. În toate cazurile, declarația majorității

Epoca este depășită prin pasul spre aiitoh.ibiht.u mu. Într-un fel, în Epoca Modernă sensul juridic roman a fost transformat în opusul său, chiar dacă rezultatul, fiind liber, a fost exprimat în v<-/ atât prin utilizarea tranzitivă a cuvântului, cât și prin cea intranzitivă.

De fapt, auto-împuternicirea avea temeiuri transcendentale de legitimitate: natura, rațiunea sau liberul arbitru. Adică, instanțe care, încă din Iluminism și independent de conceptul reflexiv de emancipare, obligă și toată puterea tradițională să se justifice, supunând-o în același timp presiunii schimbării. Acest lucru a avut repercusiuni asupra conținutului semantic recent extins al „emancipării": actul unilateral al puterii de stat, constând în echivalarea unui individ în domeniul dreptului civil prin emancipare (ceea ce se observă clar în limbajul juridic al *Codului Napoleonian),* era susținut de cerințele celor care se știau legitimi să se emancipeze. Temeiurile precedente - natura, rațiunea și liberul arbitru - au oferit conceptului nostru un conținut nou, caracteristic filosofiei istoriei.

Kant, familiarizat cu sensul juridic roman, a definit, prin urmare, Iluminismul nu ca emancipare, ci ca „sfârșitul pentru oameni al unei imaturități autoimpuse". Iluminismul, înțeles ca încurajare și realizare a maturității, se extinde astfel pe o perioadă de timp care depășește actul juridic unilateral specific de emancipare. Kant putea, pe bună dreptate, să renunțe LA termenul „emancipare", deoarece oamenii, conform dreptului cutumiar, *„fiind maturi din fire,* preferă totuși să rămână minori toată viața". Conversia maturității naturale într-un imperativ moral și politic, care, deși are o componentă naturală, este și mai mult decât una naturală, a constituit o utilizare lingvistică mai precisă și, de asemenea, mai solicitată decât metafora încă legată de puterea emancipării juridice. Maturitatea care apare în mod natural odată cu fiecare nouă generație a devenit o perspectivă istorică asupra viitorului unei umanități care s-ar guverna politic. Parte realitate, parte ficțiune, în acest fel a fost descris un eveniment procesual pentru care a fost folosită ulterior expresia „emancipare".

Forster a fost primul din Parisul revoluționar care a subsumat filosofia kantiană a istoriei sub noul concept de emancipare, care devenea la modă. În acest fel, expresia germană s-a conectat cu sensul cotidian pe care cuvântul îl avea în țările occidentale vecine: a fi conceput reflexiv, ca autoeliberare de lanțurile tradiției, precum și ca o revendicare normativă ce trebuia legalizată printr-o dispoziție legală de stat.

1.1 Noul concept de emancipare, așa cum era folosit în general în jurul anului 1800, consta nu doar în indicarea recuperării naturale a generațiilor succesive, ci și în referirea la actul juridic de eliberare care devine real prin autoemancipare. În acest triunghi, între premise naturale, emanciparea individuală sau colectivă și normalizarea juridică, „emanciparea" a dobândit noua sa calitate istorică. Conceptul putea fi interpretat simultan într-un sens normativ, autoreflexiv și din perspectiva evoluției istorice: temporalizarea sa avea o componentă constitutivă, generatoare de legi, procedurală. Emanciparea a devenit cazul autentic al unui concept procedural *în* filosofia istoriei, un concept care, în special în prima jumătate a secolului al XIX-lea, a căpătat forța unui concept călăuzitor. Renașterea conceptului din anii 1960 încoace nu i-a adăugat nicio semnificație nouă, ideologică. „Care este marea sarcină a timpului nostru?" Heine a întrebat în 1828. „Este vorba de emancipare. Dar nu doar emanciparea irlandezilor, grecilor, evreilor din Frankfurt, persoanelor de culoare din Indiile de Vest și a altor popoare similar oprimate, ci emanciparea întregii lumi, în special a Europei, care a ajuns la maturitate și se eliberează acum de constrângerile rigide ale privilegiaților , ale aristocrației." Emanciparea a devenit un concept de mișcare istorică fără a respinge prin aceasta implicațiile sale juridice. Emanciparea a oferit numitorul justițiabil pentru toate pretențiile care vizau eliminarea inegalității juridice, sociale, politice sau economice. Astfel, expresia a devenit, *în* toate cazurile, un concept care cerea eliminarea puterii personale a omului asupra omului și putea fi interpretată într-un sens liberal, în favoarea statului de drept; ca unul democratic, în favoarea suveranității populare; ca unul socialist, în favoarea proprietății comune ca presupus mijloc de eliminare a dominației economice. Emanciparea a devenit, după cum spunea Schmidler, cel mai lucid sistematizator al unei filozofii emancipatoare a istoriei, formulată în 1840, „cel mai important dintre conceptele practice". Totuși, în același moment, pe măsură ce expresia devenea polivalentă, creștea și validitatea sa logică, putând presupune conținuturi politice complet diferite unele de altele, fără a-și pierde plauzibilitatea generală. A dobândit statutul și certitudinea unui cuvânt cheie: un cuvânt cheie care, desigur, trebuia să presupună sau să evoce un consens minimal asupra egalității drepturilor pentru toți oamenii.

Ca concept de luptă politică , „emanciparea" a fost utilizată într-un mod generalizat începând cu 1830, cel târziu: în primul rând, pentru a realiza egalitatea drepturilor individuale și personale în conformitate cu sistemul juridic burghez existent. În al doilea rând, pentru a face posibilă egalitatea drepturilor între grupuri: clase, pături sociale, femei, diferite biserici și comunități religioase și popoare întregi. În acest ultim loc, emanciparea viza eliberarea de sub putere și egalitatea în drepturi pentru întreaga umanitate, lumea sau epoca care urma să fie emancipată, așa cum se putea afirma cu emfază la vremea respectivă.

Este interesant de observat că actele juridice care au desăvârșit egalitatea

juridică a grupurilor anterior oprimate - emanciparea evreilor în Franța în 1791, în Baden în 1898 sau în Prusia în 1812, legile referitoare la ceea ce a fost NUMITĂ ULTERIOR emanciparea țăranilor *[Bauernbefreiung],* emanciparea catolicilor în Irlanda în 1829 sau emanciparea sclavilor în Statele Unite în 1865 - nu au folosit termenul de emancipare în LIMBAJUL JURIDIC . Cu toate acestea, aceste legi au intrat în discursul politic și, prin urmare, în conștiința colectivă cu această denumire.

Acest fapt sugerează că pentru juriștii care au formulat legile nu era prezentă doar îngustimea și rigiditatea sensului juridic roman, ci și intuiția că în spatele oricărei emancipări existau mai multe revendicări decât cele care, într-un sens pur juridic, păreau să poată fi puse în aplicare în acel moment. Așa cum a prezis O'Connell cu instinct politic după ce a conceput, prin intermediul organizației sale catolice de masă, dreptul de a candida la alegeri pentru toți catolicii din Marea Britanie - ceea ce este cunoscut sub numele de emanciparea catolicilor -: „Cât de greșiți se înșală oamenii care presupun că istoria lumii se va termina de îndată ce vom fi emancipați! Acesta va fi momentul să începem lupta pentru drepturile populare." Scopul egalității universale a drepturilor, care implică implicit absența puterii *[Herrschaftsfreiheit],* produce cu fiecare emancipare parțială situații care, la rândul lor, trebuie depășite din nou prin emancipare.

Continuând cu exemplul nostru englezesc: emanciparea catolicilor a impus reforma electorală din 1832, care a dus la extinderi suplimentare ale dreptului de vot, care abia mult mai târziu, în 1911, [109]a căpătat în sfârșit un caracter general democratic. De atunci, îndatoririle statului social au continuat, dând naștere unei distribuții a bogăției și profiturilor în beneficiul cetățenilor.

1.1 justiție socială. Cu toate acestea, până în prezent nu s-a atins un echilibru economic care să servească drept premisă pentru o justiție socială permanentă.

Sau, ca să menționăm exemplul american: în Războiul de Independență al Statelor Unite, principiul eliberării sclavilor a fost lăsat deoparte pentru a evita transformarea războiului într-o revoluție socioeconomică și pentru a obține victoria. Astfel, o rămășiță a Declarației Drepturilor Omului a rămas neîmplinită. Egalitatea juridică a persoanelor de culoare, ca urmare a Războiului Civil American, a produs o consolidare – parțial prevăzută și parțial neașteptată – a inegalității socioeconomice și, în consecință, a inegalității politice, care, în ciuda unei transformări lente și parțiale, continuă să fie o provocare pentru politica internă și externă americană.

O anumită *teleologie ex post,* încărcată de experiență, este de acord cu

109 *Corespondența lui Daniel O'Connell,* ed. de WJ Fitzpatrick, Londra, ISSS I p. 176. Citat de N. Edward, *Biserica Catolică Engleză în secolul al XIX-lea ('i-niin>* Oxford, 1984, pp. 33).

determinarea obiectivului stabilit *ex ante* în Declarația Drepturilor Omului. Cu toate acestea, până în prezent, istoria reală nu a urmat nicăieri un program atât de clar. Evident, constituie o problemă permanentă faptul că consecințele emancipării juridice se extind dincolo și durează mai mult - într-adevăr, adesea apar abia atunci - decât actul juridic în care sunt concretizate.

Aceasta ne conduce la formularea unor întrebări sistematice pentru a trage o concluzie. Voi proceda în doi pași: în primul rând, voi argumenta cu ajutorul unor fapte empirice; în al doilea rând, voi ridica întrebări despre utilizarea multivalentă a conceptului pentru a prezenta incluziunile.

2. LIMITE ALE EMANCIPARII?

Dacă STUDIEM istoria implementării actelor legale de emancipare, putem observa, *în primul rând,* că aceasta a fost constant obstrucționată de diverse obstacole. Când catolicilor li s-a acordat dreptul de vot în 1829, rupând astfel monopolul politic al religiei de stat anglicane, Parlamentul britanic, în același act, a majorat registrul electoral de la patruzeci de șilingi la zece lire sterline. În acest fel, catolicii au pierdut aproximativ șaizeci la sută dintre alegătorii pe care ar fi putut să-i aleagă. Ceea ce era deja inevitabil din punct de vedere politic a fost în mare măsură subminat de puterea economică, ca să nu mai vorbim de faptul că irlandezii au continuat să ducă lipsă de pâinea lor cea de toate zilele.

Seria noastră de exemple din Statele Unite arată, de asemenea, procese analoage. În Războiul Civil, au existat mulți muncitori albi care au refuzat să lupte împotriva statelor rebele din sud pentru a...

pentru a împiedica negrii emancipați să își ocupe locurile de muncă. I.1 Emanciparea politică și cea economică s-au blocat reciproc. Ulterior, egalizarea dreptului de vot acordat negrilor... a fost timp de multe decenii practic literă moartă prin manipulări semi-legale: prin certificate de ascendență, teste de lectură, schimbări de circumscripții electorale, certificate de loialitate față de constituție etc.

Eșecuri similare pot fi observate în istoria emancipării evreilor. Egalitatea civilă și politică stabilită de Revoluția Franceză a fost din nou restricționată de Napoleon în cazul evreilor din Alsacia și Renania în domeniul comerțului. Același lucru este valabil, într-o măsură mult mai mare, pentru Statele Papale după 1815. O istorie liniștită, dar similară, a emancipării evreilor în Germania este o istorie a amânărilor. Egalitatea civilă acordată evreilor din Prusia în 1812 nu s-a extins la noile teritorii ale statului dobândite după 1815; carierele academice, în special, au rămas închise evreilor printr-o declarație atașată. 10-, aceleași obstacole au continuat să existe chiar și după 1869, când egalității civile i s-a alăturat egalitatea politică, care între timp era aproape considerată de la sine înțeleasă: evreilor li s-a refuzat aproape întotdeauna accesul la funcții publice.

O primă concluzie poate fi trasă din aceste observații istorice. Actul juridic de egalizare poate fi un ajutor pentru realitatea egalității drepturilor, dar nu o garanție. Există întotdeauna condiții sociale și economice în jocul drepturilor care indică existența unor comportamente obstrucționiste. Emanciparea juridică este, așadar, o condiție necesară, dar nu o suficiență, pentru egalitatea efectivă a drepturilor.

O observație *similară* ne duce și dincolo de limitele simplei emancipări juridice. Când prima colonie neagră independentă, Haitiul francez, cu ajutorul iacobinilor și al metropolei și sub conducerea lui Toussaint Louverture, sincer impregnat de idealuri revoluționare, a realizat drepturile cetățenilor și ale oamenilor, nouăzeci și cinci la sută dintre foștii stăpâni albi au pierit. A urmat un război civil motivat rasial și economic, un război de reglare a conturilor și răzbunare, care a fost oprit doar prin intervenția lui Napoleon și a Marii Britanii. Ororile sale, însă, au fost perpetuate de atunci. Ne confruntăm cu o experiență istorică a cărei repetare în circumstanțe analoage reprezintă un pericol încă neevitat în prezent. Ea poate fi evocată doar odată ce propoziția juridică qm-1.1 a egalității drepturilor tuturor persoanelor, în această lume, nu poate fi proclamată doar ca normă juridică, ci și practicată ca o propoziție privind justiția și succesul obligatorii.u 1 1

CD cl .inbito politic. Scopul său este de a asigura supraviețuirea. Am evitat să fac calculul meu parțial al punctului de plecare empiric al acestei prognoze.

În niciun caz, exterminarea evreilor de către germani nu poate fi definită ca un regres în istoria emancipării. Nicio paralelă sau încercare de a explica acest eveniment dintr-o perspectivă socioeconomică sau din critica ideologiei nu reușește să explice *brutalitatea pură* a exterminării în sine. Ea sfidează chiar, în ciuda tuturor încercărilor legale, o corespondență între vinovăție și penitență . Uciderea în masă a nevinovaților sfidează orice compensație, nici nu poate fi acceptată semnificația dată unei victime atunci când aceasta este considerată activă sau pasivă. Exterminarea evreilor se referă astfel la memoria negativă înțeleasă ca o posibilă condiție prealabilă pentru maxime despre acțiunile viitoare: fără o recunoaștere prealabilă și reciprocă a drepturilor egale ale tuturor oamenilor și ale religiilor lor, nicio ordine politică pașnică, oricare ar fi ea, nu poate fi realizată pe planetă. Toleranța devine etalonul pentru toți cei implicați.

Aceasta ne conduce la o *a treia* observație provenită din experiențele anterioare de emancipare. Teoria liberală s-a referit întotdeauna la egalitatea drepturilor grupurilor ca emancipând doar indivizii lor. Oamenii și cetățenii urmau să dobândească aceleași drepturi pe care le posedau deja și alți membri ai comunității juridice . Recunoașterea grupurilor ca atare a stârnit suspiciunea de a permite existența unui stat în stat sau a unei națiuni în națiune, indiferent dacă aceste grupuri erau francmasoni, iezuiți, evrei, protestanți sau catolici, sau clase considerate în termeni corporativi. Recunoașterea indivizilor ca persoane și cetățeni avea avantajul de a putea fi consacrată legal printr-o dispoziție generală. Cu toate acestea, consecințele istorice ale acestei perspective individualiste au condus la un impas.

Majoritatea teoriilor emancipării din secolul al XIX-lea au presupus că, pe termen lung, evreii ar trebui să se asimileze, fie în mod tradițional prin convertirea la creștinism, fie prin atingerea unui mod de viață supra-denominațional sau extra-denominațional care să depășească sau să facă superfluă opoziția dintre evrei și creștini. O minoritate de evrei a considerat, de asemenea, ambele obiective merită, cel puțin acceptabile. Cu toate acestea, reversul acestui presupus proces evolutiv de emancipare a fost că nu i-a emancipat pe evrei tocmai *ca* evrei. Din perspective diferite, evreii urmau să dispară ca evrei pentru totdeauna: ca în cazul „eutanasiei iudaismului", la care Kant spera printr- o viitoare religie morală pură; ca în soluția lui Bruno Bauer la chestiunea evreiască, pe care o imagina ca făcând religia creștină bazată pe viața de apoi dispensabilă; sau ca în cazul lui Marx, care credea că a depășit...

Nevoia oricărei alte emancipări odată cu emanciparea clasei muncitoare într-o societate fără clase, nesupusă niciunei puteri. I)cs.i apar nu ca indivizi cu aceleași drepturi, ci ca un grup, ca o comunitate religioasă, ca propria lor națiune sau rasă, indiferent de forma în care au fost concepuți sau s-au conceput a fi.

Este o ironie a acestui context că tocmai elementele creștine conservatoare au fost primele capabile să recunoască iudaismul straniu ca atare. Într-adevăr, în spatele acestei poziții se ascundeau prea multe prejudecăți antievreiești și mai târziu antisemite, care în Africa împiedicau comunitatea religioasă evreiască să fie considerată pe picior de egalitate cu bisericile creștine. Aici, recunoașterea garantată de stat, posibilă pentru *dizidenți* și confesiunile non-anglicane în Anglia, în Statele Unite, caracterizate prin pluralism religios, și, de asemenea, în Franța, unde Napoleon a ordonat crearea organizației naționale a Sinedriului, a fost refuzată; nimic din toate acestea nu a fost realizat în Imperiul German [110].

O altă concluzie poate fi trasă din aceste observații istorice. Nicio emancipare nu poate echivala doar cu indivizi; în toate cazurile, ea trebuie să includă relațiile interpersonale în cadrul cărora trăiesc oameni reali. Aceasta presupune, prin urmare, recunoașterea și egalitatea drepturilor între grupuri. Fără o legalizare a pluralismului, indiferent de forma sa de legalizare, nu poate exista emancipare a asociațiilor, comunităților religioase, partidelor sau organizațiilor. .....
Sau, în cadrul unei constituții federale, nu este posibil să se realizeze egalitatea drepturilor. Omul trăiește întotdeauna formând unități de acțiune mai mari, fără a căror coeziune egalitatea individuală a drepturilor nu pare posibilă. Odată ce această înțelegere istorică este acceptată ca un diagnostic al situației actuale, va fi posibil, deși extrem de dificil, să se facă predicții.

Istoria recunoașterii acțiunii sindicale din 1988 până în prezent poate servi drept exemplu mai puțin reușit; istoria sa în Anglia actuală, care a început mai devreme, este, dimpotrivă, mai puțin reușită. Având în vedere criza structurală evidentă, sarcina emancipării sociale, garantată legal, a sindicatelor a trecut pe plan secund, ceea ce ar trebui să elimine drepturile lor ca grup. Normele juridice, indiferent dacă sunt rezultatul negocierilor, luptelor sau competițiilor, fac parte din orice economie regională sau globală [111].

Este dificil de evaluat dacă recuperarea unei identități speciale pentru persoanele de culoare din Statele Unite - noțiunea că *negrul este frumos* - și o omogenitate internă promovează egalitatea generală a drepturilor sau, pe

110 Cf. R. Liberies, „Emanciparea și structura comunității evreiești .... «Secolul al XIX-lea», în Institutul L. Baeck, *Anuarul* XXXI (19X6), pp. s I i.

111 Despre aceasta, recent, de Steinmetz (ed.), *Drept privat în era industrială. Compararea culturilor juridice în literatura de specialitate, Inaine,* Cennanv

termen lung, o împiedică. Cu siguranță, sistemul de cote pentru admiterea anumitor grupuri în școli, institute, companii și funcții publice a favorizat un nivel de recunoaștere care probabil nu mai poate fi redus. O problemă similară există în Statul Israel. Cetățenii săi arabi sunt recunoscuți individual ca având drepturi egale, dar nu pot fi recunoscuți ca grup social sau religios. În acest context, drepturile lor individuale se diminuează proporțional. Fiecare emancipare care implică transformarea unui popor într-un stat suveran a dat naștere, până în ziua de azi, chestiunii minorităților, o chestiune care cere nu numai recunoașterea juridică a indivizilor, ci și recunoașterea grupului, esențială pentru a face posibilă egalitatea drepturilor. Este inutil să citǎm alte exemple, majoritatea tragice. Acestea pot fi găsite peste tot în lume.

Prin urmare, egalitatea tuturor oamenilor, ca o cerință teoretică pentru egalitatea drepturilor lor, poate fi recunoscută doar dacă se ia în considerare pluralitatea actorilor concreți. Premisa justiției universale ca precept politic minim poate fi valabilă doar dacă diferitele comunități obțin, în multiplicitatea lor, o garanție relativă a existenței lor. Experiența istorică ne obligă să fim sceptici, deși tocmai din acest motiv ea poate fi mai eficientă ca stimul și corectiv al acțiunii.

(Ca exemplu final, voi folosi al doilea *Kulturkampf prusac* . Egalitatea drepturilor cetățenilor considerați individual, garantată de Constituția *Reichului* din 1867-1871, a provocat inițial conflicte între grupuri. *Kulturkampf* a fost promovat de *liberali* și Biserica Catolică în favoarea acelorași drepturi fundamentale ; DE fapt, liberalii aspirau la eliminarea influenței publice și sociale a Bisericii în școli *și* căsătorie. În prezent, acest conflict istoric a fost (aproape) depășit. S-a instituit un stat care, PRIN comparație, este neutru din punct de vedere confesional. Posibilitatea de a părăsi oficial o biserică fără obligația de a se integra în ea și căsătoria civilă au devenit drepturi legale ale tuturor indivizilor. Cu toate acestea, partea *confesională* a liberalilor și greutatea morală a Bisericii Catolice continuă să existe ca simboluri care reprezintă un grup specific într-un stat secular.)

Ce demonstrează cazurile empirice prezentate? Ne-au condus la aporii care au fost rezolvate, dacă au fost rezolvate, doar

Ihtih J V/.z/rA, l'lw (»rrj)Liii 11istoricul Institute London, Oxford, 2000; Id., *Begegnungen imi < .1'ih hl* , Munk II, 2002.

în decursul timpului istoric: postulatele emancipării .....
Factorii politici, sociali, religioși și economici nu sunt automat compatibili. În realitate, se pot bloca reciproc. Revendicările individuale și de grup pentru egalitatea în drepturi se susțin reciproc, dar pot provoca și contradicții irezolvabile. Aceste aporii au condus, în timp, la legalizarea principiilor emancipatori, generând noi probleme care au împiedicat realizarea lor sau, cel puțin, la probleme arzătoare care nu puteau fi rezolvate exclusiv pe căi legale. Concluzia absurdă de a accepta că o situație aparent nu are soluție sau de a o declara irezolvabilă pentru a o pune capăt prin exterminarea celuilalt ne conduce la o dimensiune apocaliptică. Prin urmare, pare oportun să concluzionăm prin a considera încă o dată conceptul de emancipare din perspectiva legitimității și utilității sale.

1. *Substratul natural* care stă la baza conceptului de emancipare, conform căruia fiecare nouă generație va ajunge la vârsta adultă, va dăinui atâta timp cât există posibilitatea ca din ea să apară alte emancipări. În acest sens, emanciparea, din perspectiva dreptului comun, este o categorie fundamentală a întregii istorii imaginabile. Cu fiecare nouă generație, corespunzătoare generațiilor care dispar, apare posibilitatea eliberării de legăturile existente până în acel moment. Acest caz corespunde, doar în primă instanță, conflictului, interpretabil în termeni psihologici, dintre părinți și copii, care tinde să se repete în mod regulat. În realitate, ceea ce se întâmplă este că, în măsura în care produce istorie, premisa naturală participă întotdeauna la transformările sociale. De la revoluția tehnico-industrială încoace, condițiile generale care, până în acel moment, ne reglementau instituțional viața au fost modificate constant. Ceea ce era comun pentru părinții noștri nu mai este neapărat corect pentru generațiile următoare, care cresc cu noi provocări. Mă refer la criza ecologică și la amenințarea exterminării nucleare, care pot fi prevenite, dacă este posibil, doar prin învățarea și practicarea unor noi modalități de acțiune orientate spre supraviețuire. La acestea se adaugă, mai recent, anumite pretenții totalitare tot mai accentuate, bazate pe religie, al căror conținut poate, ici și colo, să anunțe libertatea. În acest sens, emanciparea concepută ca eliberare de principiile care împiedică supraviețuirea pe planetă este legitimă. Totuși, nu este suficient să ne punem pur și simplu speranța și încrederea în noile generații, care cresc și care, prin urmare, par, sau sunt forțate, să fie capabile să înfrunte provocările cu mai multă ușurință.

2. Amenințările la adresa planetei noastre, care pot fi interpretate în termeni apocaliptici, sunt prea reale pentru a fi doar teoretice . Acum, în acest moment, conceptul tradițional de emancipare, înțeles ca un *scop universal, joacă un rol ambivalent. Împotriva postulatei libertăți față de putere, derivată din egalitatea drepturilor, avem toată experiența acumulată până în prezent. Prin urmare, conceptul definit* ca scop trebuie clarificat. Este necesar să recunoaștem circumstanțele diverse ale actorilor eterogeni situați în cadrul și

printre puterile cu capacitate de decizie politică. Numai atunci când se ia în considerare pluralitatea comunităților tradiționale este posibilă desfășurarea unei politici raționale. Pentru a evita, chiar și parțial , amenințarea apocaliptică, regulile calculului politic nu pot fi ignorate.

Pe de altă parte, și aici rezidă noutatea, situația s-a înrăutățit într-o asemenea măsură încât dreptul general al tuturor oamenilor care trăiesc în această lume trebuie să fie un principiu călăuzitor al acțiunii politice dacă se dorește controlul amenințării nucleare, al crizei ecologice și al presiunii omniprezente a terorismului. Utopia neputinței trebuie redusă la nucleul său obiectiv necesar: îndeplinirea actuală a obiectivului mult așteptat al egalității în drepturi. Responsabilitatea tuturor față de toți și, în acest sens, egalitatea lor în drepturi în această lume, a devenit o condiție implicită a oricărei politici. Acest lucru necesită explicații. Provocarea actuală constă în a nu pierde din vedere dreptul universal al umanității, existent empiric, în timp ce se desfășoară o politică ce este posibilă doar printr-un grup select de actori speciali. Prin urmare, este necesar...

h. A aduce în prim-plan utopia – originară din Iluminism – a absenței puterii până la punctul în care dreptul egal al tuturor oamenilor pe care îl conține, care constă în supraviețuire, poate fi îndeplinit . Conceptul utopic al unui scop constând în emanciparea universală ar duce la scopul concret al unui consens universal minim care reglementează condițiile necesare pentru a continua să trăiască. Aceasta presupune, de asemenea, o emancipare, și anume eliminarea formelor de comportament concepute care împiedică consensul minim necesar. Se poate ca...

i, Drumul din față poate fi lung și plin de obstacole aproape insurmontabile, dar nu există altă alternativă decât o combinație amenințătoare de catastrofă nucleară însoțită de teroare globală sau epuizarea tuturor resurselor naturale.

4. *Ambiguitatea temporală* a conceptului tradițional de emancipare poate fi instructivă în acest punct. S-ar putea referi la norma particulară a Statului care acorda egalitatea în drepturi, caz în care îndeplinirea ei de către societate era presupusă legal, majoritatea tuturor pentru ca, în timp, să o transforme în realitate. Conceptul ar putea indica, de asemenea, procesul pe termen lung care numai...

Prin adaptare, obicei sau autoemancipare, i-aș oferi lui Lurai egalitatea în drepturi.

Ambele câmpuri semantice se puteau bloca reciproc în practică. Acest lucru s-a întâmplat în dezbaterile parlamentelor germane , unde referința la lipsa de autoemancipare a persoanelor dependente, a celor oprimați, a evreilor, a muncitorilor și, de asemenea, a femeilor a fost folosită pentru a bloca prematur legislația propusă. De asemenea, s-a argumentat, ca motiv pentru amânarea normei juridice, că evoluțiile viitoare ar produce, în orice caz, egalitate.

În Anglia, această poziție evazivă, caracteristică filosofiei Institutului, nu putea exista deoarece în sistemul juridic englez fiecare lege era promulgată ca un *act particular* referitor la persoane specifice și definibile. Prin urmare, nu se stabilia o normă generală care să fie înțeleasă în timp cu rigoarea, de exemplu, a unei legi fundamentale. Din acest motiv, istoria engleză nu poate fi interpretată decât retroactiv ca un proces de emancipare în sensul unei egalizări crescânde a drepturilor. În realitatea politică, egalizarea socială a diferitelor grupuri s-a produs întotdeauna prin legalizarea lor specifică și limitată.

Cazul Statelor Unite este diferit. Acolo, *drepturile generale ale cetățenilor* , necunoscute în Anglia, aveau atât o semnificație generală, cât și una direct practică. Inițial, Lincoln a încercat, dacă nu poate fi, să realizeze eliberarea sclavilor într-o manieră evolutivă și pas cu pas, prin compensații legale și faze de învățare instituționalizată pentru ca sclavii să fie eliberați. Drepturile fundamentale și universale și pașii concreți ai întruchipării lor juridice aveau să convergă treptat în timp. Cu toate acestea, evenimentele Războiului Civil l-au depășit. Nu fără rezerve, a fost forțat în 1865 să declare prevederea legală particulară ca o eliberare generală. Calea planificată a trebuit să fie rapid abandonată. În cuvintele lui Lincoln: „ [112]Pretind că nu am controlat evenimentele, dar mărturisesc clar că evenimentele m-au controlat pe mine." Orice soluție graduală a devenit depășită odată cu războiul civil, ceea ce nu a împiedicat ca hotărârile judecătorești și modificările ulterioare să fie necesare pentru a oferi fermitate principiului general al egalității în drepturi.

Conceptul de emancipare, care prezintă mai multe straturi, atât atunci când se referă la prevederea legală particulară, cât și atunci când se referă la procesul social, a condus în practică la combinații foarte diferite. Trebuie făcută o distincție precisă între concesie și

112 R. Hofstadter, *Tradiția politică americană,* Nueva York, 1948, p. I > ».

1.1 Lupta dintre „stăpân" și „servitor", dintre emancipare și autoemancipare, dintre prevederea legală și procesul social, nu este lipsită de implicații pentru polivalența acestui termen cheie. Dacă aplicăm pluralitatea semantică evidentă a conceptului modern de emancipare în contextul nostru, putem trage următoarea concluzie: dimensiunea temporală a transformării lente și dimensiunea temporală a acțiunii particulare converg în mod clar. Atât marginile acțiunii, cât și marginile așteptărilor se îngustează. Presiunea de a acționa a crescut atât de mult încât egalitatea drepturilor pentru toți oamenii, care trebuie să fie precedată de o prevedere legală, nu mai poate rămâne doar un postulat tradițional al filosofiei istoriei. Dimpotrivă, trebuie să devină o maximă a acțiunii imediate a oricărei politici - inevitabil particulară și ghidată de interese. Interdependența tuturor problemelor de pe planeta noastră poate contribui la forțarea acestui consens minimal. Conceptul de emancipare poate rămâne valabil doar dacă este conceput iterativ: provocarea continuă de a scurta sau depăși decalajul care va continua să existe între elementul juridic logic necesar formulat într-o lege și împlinirea sa socială și politică. Cu alte cuvinte, egalitatea în drepturi pentru toți oamenii din această lume este mai mult decât o premisă teoretică sau un obiectiv utopic; este minimul conceptului de emancipare pe care l-am moștenit și care trebuie păstrat pentru a rămâne capabili de acțiune politică rațională. Aceasta presupune că o transformare a experienței istorice este posibilă, o transformare care va fi electivă în măsura în care este capabilă să facă din necesitate o virtute. Un omagiu adus Sfântului Ieronim: „Fac de necessitate virtutem" (Migne 22, 552).

CÂTEVA ÎNTREBĂRI DESPRE ISTORIA CONCEPTUALĂ A „CRIZEI”

Oricine citește în scurt timp un ziar va da peste expresia „criză”. Aceasta indică nesiguranță, suferință și încercare și se referă la un Indirò necunoscut ale cărui condiții prealabile nu pot fi clarificate. Acest lucru a fost afirmat de un lexicon francez în 1840. [113]Astăzi, nu este diferit. Utilizarea inflaționistă a cuvântului s-a răspândit în aproape toate domeniile vieții: politica externă și internă, cultura, economia, bisericile și religiile, toate științele sociale și umaniste, precum și științele naturale, tehnologia și industria, în măsura în care acestea sunt concepute ca parte a sistemului nostru politic și social, ca un element indispensabil al lumii noastre vitale *[Le-be>isivelt].* Dacă acumularea utilizării cuvântului ar fi un indiciu suficient al unei crize reale, am trăi o criză globală. Dar această utilizare, în loc să contribuie la o diagnosticare a situației noastre, indică, în principiu, mai degrabă un mod difuz de a vorbi.

În continuare, voi încerca să evidențiez, prin intermediul istoriei conceptuale, câteva caracteristici structurale ale conceptului care contribuie la consolidarea și clarificarea argumentelor. Voi examina pe scurt, în primul rând, istoria conceptului; în al doilea rând, voi schița câteva modele semantice la care se poate reduce utilizarea modernă a termenului; și în al treilea rând, aș dori să revăd câteva probleme care decurg din relația dintre tradiția creștină și limbajul conceptual modern.

1. REZUMAT ISTORIC X)N< 1TTUAI.

„Criza” face parte din conceptele fundamentale, adică din conceptele grecești

113E. Duclerc și L.-A. Pagnerre (eds.), *Dictionnaire Politique* [1839], Paris, [1868] , p. 298. Pentru restul citărilor, vezi articolul meu „Krise”, în O. Brunner, W. Conze și R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* voi. 3, Stuttgart, 1982, p. 617-650. Vezi „Criza”, trad. de J. Pérez de Tudela, în R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio so hit- l,i ¡iniogénesis del mundo burgués,* Trotta/Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, 2007, p. 239-281.

de neînlocuit. Derivează din *krino,* a separa, elegii, dei uhi, a judeca; la vocea mijlocie, a se măsura, a argumenta, a lupta. „Criza" se referea la o rezoluție definitivă, irevocabilă. Conceptul implica alternative extreme care nu mai permiteau nicio revizuire: triumf sau eșec, dreptate *sau* nedreptate, viață sau moarte, în cele din urmă, mântuire sau condamnare.

În lupta dintre puteri, ceea ce contează sunt bătăliile cruciale pentru război – așa cum relatează Tucidide – dintre care patru au decis războiul împotriva perșilor. În această reflecție, Tucidide plasează bătăliile (așa cum avea să facă mai târziu Montesquieu) într-un cadru strălucit care a făcut posibil ca aceste patru bătălii să fie decisive.

În școala hipocratică, importantă era faza critică a unei boli în care lupta dintre viață și moarte era decisă definitiv, în care rezoluția era iminentă, dar încă nu se produsese.

În domeniul politicii — conform lui Aristotel — ceea ce conta cel mai mult era apărarea sau urmărirea dreptății, obiective la care toți cetățenii erau chemați să contribuie. Dar deciziile politice erau și ele importante și, fără excepție, necesitau o judecată sănătoasă.

În teologie, începând cu Noul Testament, termenii „criză" și „*judicium", împrumutați din limbajul juridic, au căpătat un înțeles care era, într-un fel* , inapelabil: dreptatea lui Dumnezeu. Fie că „criză" se referă la Judecata de la sfârșitul timpurilor, fie că această JUDECATĂ EXISTĂ DEJA în viața credincioșilor după arătarea lui Hristos, prin lumina pe care a adus-o lumii.

Prin urmare, conceptul cuprindea potențial toate aspectele decisive ale vieții interioare și exterioare, ale individului și comunității sale. În fiecare caz, acesta consta în alternative definitive asupra cărora trebuia formulată o judecată adecvată. Mai mult, dezvoltarea ambelor alternative era deja prezentă în problema specifică în cauză.

Era un concept care includea întotdeauna o dimensiune temporală, ceea ce, dacă vreți, implica, de fapt, exprimată în limbaj modern, o teorie a timpului. Fie că se referea la alegerea momentului potrivit pentru o acțiune eficientă, la stabilizarea sistemului de guvernare prin conservare sau urmărirea dreptății, fie la necesitatea - conform lui Galen - a unui diagnostic corect al stadiului de dezvoltare al unei boli care să permită riscul de a face un prognostic. Se putea referi, de asemenea, în domeniul teologiei, la acceptarea mesajului lui Dumnezeu - așa cum apare în Ioan - *hic et nunc* para escapai (aici și acum) de la condamnare, chiar și în ciuda Judecății Finale spre care se îndrepta cineva.

Același, a cărui venire a rămas învăluită în întuneric, urma să vină.

„Asis" se referea într-un fel la lipsa de timp. Înțelegerea acestui lucru constituia sensul conceptului. În aproape toate discursurile despre criză, apar conștientizarea incertitudinii și nevoia de predicție pentru a evita nenorocirile sau a găsi o soluție. Diferitele intervale de timp au fost definite în funcție de domeniile vieții abordate.

Din Antichitate până în Epoca Modernă, cuvântul și conceptul de „criză" s-au păstrat în latină: „crisis" în terminologia medicală și „ *judicium "* sau „ *judimin maximum"* în teologie. Toma de Aquino, de exemplu, a distins în lucrarea sa *Compendium Theologiae* (capitolul 242) trei faze temporale în judecata Fiului lui Dumnezeu: judecata făcută oamenilor în timpul vieții lor, judecata din ceasul morții și, în final, Judecata de Apoi, după întoarcerea lui Hristos. Istoria conceptuală a „crizei" s-a dezvoltat într-o oarecare măsură în limbajele tehnice, legate de instituția Bisericii sau de diversele sale facultăți. De la adoptarea cuvântului grecesc în limbile vernaculare europene - de la sfârșitul Evului Mediu încoace - se înregistrează o extindere crescândă și treptată a termenului. Conceptul a cuprins din ce în ce mai mult domenii vitale: politica, psihologia, o economie în curs de dezvoltare și, în final, domeniul nou descoperit al istoriei. Se poate chiar argumenta că conceptul de „criză" a contribuit la stabilirea domeniilor menționate anterior ca Delicias autonome.

Inițial, utilizarea medicală a termenului și-a exercitat influența. Metafora corpului, așa cum este aplicată stărilor, ar fi putut stimula metafora medicală, care servea la diagnosticarea bolilor sau a sănătății și la prezicerea vieții sau a morții.

În secolul al XVIII-lea, conceptul devenise independent. Referirea la sensul medical a fost caracterizată în mod conștient ca o metaforă, așa cum a făcut-o și Rousseau. În Germania, de exemplu, se vorbea despre criza sistemului imperial german. Aceasta făcea aluzie la structura federală, ale cărei reguli interne nu mai erau suficiente pentru a stabiliza imperiul. Prin urmare, era necesară crearea unei uniuni a prinților-electori, complementară preambulului din 1785, din care provine formularea anterioară.

În acest sens, „criza" trece printr-o evoluție similară cu „revoluția " sau „progresul". Ambele devin concepte temporale ale căror semnificații spațiale sau naturale anterioare se estompează după Iluminism, când devin parte a conceptelor istorice elementare. Acest lucru este evident, de exemplu, în cazul lui Leibniz, care în timpul Marelui Război Nordic a văzut formarea unei noi ordini mondiale odată cu ascensiunea Imperiului Rus: „Momenta temporum pretiosassima sunt in transitu rerum. Și Europa este acum într-un stat de schimbare și într-o criză unde ea nu a fost niciodată de la Imperiul lui Carol cel Mare" [114][Cele mai prețioase momente ale timpului sunt cele în care

114GW Leibniz, «Conceptul unei scrisori către Schleiniz (23.9.1712)», în *I.cibui*

lucrurile se schimbă.] Iar astăzi, Europa se află într-o stare de schimbare și criză diferită de oricare alta pe care a experimentat-o de la *domnia* lui Carol cel Mare. Conceptul a căpătat o dimensiune istorico-filosofică; mai mult, a deschis această dimensiune, care avea să se extindă din ce în ce mai mult de-a lungul secolului al XVIII-lea. „Criza" a devenit un concept istorico-filosofic fundamental care afirma capacitatea de a interpreta întregul curs al istoriei pe baza unui diagnostic al propriei epoci. De atunci, însăși epoca este trăită ca o perioadă de criză. Reflecția asupra propriului context temporal a permis atât cunoașterea trecutului în ansamblu, cât și o prognoză a viitorului.

Nu mai târziu de Revoluția Franceză, „criza" a devenit conceptul central pentru interpretarea istoriei politice și sociale. Același lucru se poate aplica și Revoluției Industriale considerate pe termen lung, însoțite și influențate de o teorie științifică autonomă a crizelor *și* conjuncturilor.

Este izbitor, spre deosebire de economia politică, că în concepțiile totalizante ale istoriei secolului al XIX-lea nu a fost dezvoltată nicio teorie explicită a crizei. Singura excepție este Jacob Burckhardt. Chiar și Marx, care a încercat să unească teoria sa economică cu o filozofie a istoriei, nu a progresat în elaborarea unei teorii a crizei, la care Schumpeter - în raport cu acest concept - a renunțat în mod expres în 1939 *(cicluri economice).* În secolul al XX-lea, teoriile crizei s-au limitat și la domenii științifice specifice, cum ar fi psihiatria sau știința politică. Teoriile globale ale crizei, precum cele care stau implicit la baza filozofiilor istoriei din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, sunt considerate în prezent neserioase din cauza verificării empirice insuficiente. Prin aceasta, ne îndreptăm atenția asupra semanticii „crizei" ca concept fundamental.

2. TREI MODELE SEMANTICE

La început, conținutul semantic medical al cuvântului „criză" a influențat puternic utilizarea politică a acestuia; ulterior, însă, numeroase elemente teologice au fost integrate în acest concept istoric fundamental. Această observație poate fi aplicată limbajului folosit în Războiul Civil Englez din 1640-1660. Și este la fel de aplicabilă și utilizării lingvistice.

Ru/ilandbetrifftder Briefwechsel, ed. de W Iwanowitsch Guerrier, San Petersbnrgo/I cip zig, 1873, parte 2, p. 227 s., citado en D. Groh, *Rutland und das Selbstrerslaiidiu Europas,* Neuwied, 1961, p. 39.

Această abordare reflexivă, caracteristică filosofiei istoriei, a câștigat în general importanță începând cu Iluminismul târziu. Puternica asociere dintre judecata lui Dumnezeu și Apocalipsă a avut o influență durabilă asupra utilizării cuvântului. Prin urmare, nu poate exista nicio îndoială cu privire la originea teologică a reelaborării conceptului. Acest lucru este confirmat în special de diagnosticele istorico-filosofice ale crizei, care au folosit în principal alternative forțate, contraproductive unui diagnostic detaliat, dar care, datorită limbajului lor profetic, păreau să posede o validitate și o plauzibilitate mai mare.

Prin schițarea a trei modele semantice de mai jos, risc să simplific excesiv utilizarea istorică reală a conceptului. Cu toate acestea, pot fi identificate trei opțiuni semantice.

În primul rând, istoria poate fi interpretată ca o criză permanentă . Istoria universală este tribunalul universal. În acest caz, ea provine dintr-un concept procedural .

În al doilea rând, „criză" poate desemna un proces unic, accelerat, în care numeroase conflicte, fracturând sistemul, converg pentru a crea un nou context post-criză. În acest caz, „criză" se referă la trecerea pragului unei ere, un proces care, *mutatis mutandis,* poate fi repetat. Deși fiecare context istoric specific este întotdeauna unic, acest concept indică posibilitatea ca impulsurile transformatoare să poată fi reproduse într-un mod analog. Prin urmare, propun desemnarea sa ca un concept periodic iterativ .

În al treilea rând, „criza" poate semnifica criza supremă prin excelență a istoriei. În acest caz, afirmațiile despre Începutul Final sunt folosite doar metaforic. Având în vedere cursul istoriei până în prezent, acest model trebuie caracterizat ca fiind utopic; totuși, această posibilitate nu mai poate fi exclusă. Având în vedere mijloacele actuale de autodistrugere, acest model are toate probabilitățile de a deveni realitate. Acest concept de criză, spre deosebire de celelalte, este un concept pur de viitor *și* indică o rezoluție finală.

Evident, modelele prezentate nu apar în limbajul filosofiei sau al teoriei istorice în forma lor pură, ci mai degrabă le consolidează, le îmbină și sunt prezente în grade diferite. Comun tuturor celor trei modele, în ciuda fundamentelor lor teologice, este scopul de a oferi modele explicative pentru crizele inerente istoriei - modele care, teoretic, pot evita influența divină.

Voi adăuga câteva comentarii asupra celor trei modele semantice fundamentale:

I. „Istoria universală este tribunalul universal" este un aforism al lui Schiller care a devenit aproape motto-ul modernității. Pasajul pare
Aparent din întâmplare, într-o poezie de dragoste în care Sibilici deplânge o ocazie ratată ce nu va mai putea fi recuperată: „Ceea ce a fost aruncat într-un minut / Nici măcar eternitatea nu-l poate întoarce [115]." Formal, aceasta se

115 F. Schiller, „Demisia. O fantezie", în *Siimtliche Werke,* Sakularausgalx, ed. de E. vd

referă la temporalizarea Judecății de Apoi, care are loc întotdeauna și constant. Fiecare zi este Ziua Judecății. Aceasta are un sens central evident anticreștin, deoarece fiecare păcat devine fără milă parte din biografia persoanei specifice, din istoria actorilor politici și din întreaga istorie universală. Acest model este compatibil cu destinul pe care Herodot îl arată în spatele istoriilor specifice: în toate cazurile, acestea pot fi interpretate ca realizarea unei dreptăți iminente lumii. Cu toate acestea, aforismul lui Schiller revendică ceva mai măreț. El nu numai că se așteaptă ca istoriile particulare să arate o dreptate iminentă, care capătă aproape un aer magic, ci o așteaptă și de la *însăși istoria universală.* Logic, fiecare nedreptate, fiecare incomensurabilitate, fiecare crimă neispășită, fiecare lipsă de sens și act inutil au devenit apodictic imposibile. Astfel, sarcina probei privind sensul istoriei crește enorm. Nu mai este istoricul cel care, datorită cunoștințelor sale mai vaste, are capacitatea de a judeca definitiv trecutul, ci istoria însăși devine un subiect activ căruia i se atribuie înfăptuirea dreptății. Hegel și-a asumat sarcina de a compensa discrepanțele și deficiențele morale care decurg din acest aforism. Istoria sa *universală* rămâne tribunalul universal, deoarece spiritul lumii sau gândurile lui Dumnezeu se realizează în ea pentru a se regăsi pe sine. Din punct de vedere teologic, această satiră a ultimei erezii imaginabile încearcă să facă dreptate unei interpretări creștine a istoriei.

Totuși, aforismul lui Schiller a continuat să fie folosit fără întrerupere atâta timp cât istoria a fost interpretată ca un proces inerent lumii. Liberalii nu au încetat niciodată să se refere la el pentru a obține legitimitate morală pentru acțiunile lor. Dar și filozofiile darwiniste și imperialiste ale istoriei se puteau baza fără dificultate pe el, deoarece succesul, impunerea celui mai puternic, satisfăcea exigența de legitimitate istorică, chiar până la punctul renunțării sentimentale a lui Hitler la autocompătimire: cine cade, merită pe bună dreptate.

Există alegeri semantice ale căror consecințe nu ar trebui în niciun fel atribuite autorilor lor lingvistici. Oricine insistă să caute originile lui Hitler în Hegel sau Schiller cedează pretenției unei istorii cauzale bazate selectiv. Luarea în considerare a—

Hellen *și alții* , Stuttgart/Berlin, sa, vol. 1, p. 199. „Ceea ce respingi într-un minut / Nicio eternitate nu se poate întoarce."

Lust oria universală ca tribunal universal implică, în primul rând, că orice situație este caracterizată de obligația de a lua o decizie definitivă.

În acest sens, aforismul lui Schiller ar putea fi adaptat și teologiei, ca de exemplu atunci când Richard Rothe afirma în 1837: „Toată istoria creștină este *o* singură mare criză continuă a speciei noastre".[116] [117]Sau când Karl Barth a eliminat elementele teleologice sau ideologice ale acestei crize permanente pentru a o interpreta existențial: „Ceea ce este cunoscut sub numele de «istoria mântuirii» *[Heilsgeschichte]* este doar criza neîntreruptă a întregii istorii, nu o istorie în cadrul istoriei sau alături de ea." În acest caz, „criza" ca și concept și-a pierdut sensul apocaliptic sau tranzițional și devine o categorie structurală a istoriei concepută dintr-o perspectivă creștină. Într-un anumit fel, istoria încorporează escatologia. Această extindere metaforică a conceptului de criză a fost susținută și de Karl Popper în **Logica descoperirii științifice**. În 1934, el a scris că cartea sa era o teorie a cunoașterii , o doctrină a metodei: „Este un copil al timpului său, un copil al crizei, deși mai presus de toate al crizei fizicii. Afirmă permanența crizei. Dacă este corectă, criza este starea normală a unei științe raționale extrem de dezvoltate [118]." Astfel, teologia și științele naturii, cel puțin din acest punct de vedere, au coincis.

2. Mai puțin ambițios din punct de vedere teoretic este termenul de criză ca și *concept periodic iterativ.* Acesta investighează condițiile posibilelor evoluții istorice pentru a evidenția, prin comparabilitate, caracteristicile și diferențele lor comune. Acest model semantic nu își propune să interpreteze istoria ca un întreg sau în timp. Jacob Burckhardt, de exemplu, a putut identifica anumite constante antropologice care, în articulațiile lor istorice specifice, au permis dezvoltarea diferitelor crize. El a definit invaziile barbare ca o criză istorică unică, care a favorizat în mod deosebit apariția unei Biserici cu pretenții universale. Alături de aceasta, el a conceput modernitatea ca o criză permanentă cu un deznodământ deschis; cu toate acestea, în toate celelalte crize, a descoperit mai multe continuități decât ar fi acceptat percepțiile celor implicați.

Conceptul de criză economică poate fi inclus și semantic în acest context. Modelele economice de criză care stau la baza acesteia se află metafora echilibrului din secolul al XVII-lea, care nu poate fi demonstrată pe deplin empiric. Crizele apar, *în general,* atunci când echilibrul dintre cerere și ofertă, dintre producție și consum, dintre circulația banilor și circulația bunurilor este modificat în așa fel încât recesiunile și declinurile devin vizibile peste tot. Cu

116 K. Rothe, *Începuturile Bisericii Creștine și Constituția sa* [1837], citat în P. Meinhold, *Istoria istoriografiei ecleziastice,* München/Fribourg, 1967, vol. 2, I.

117 K. Bardi, *Der Rômerbrief* [1918], reed, de la 5. [a] ed. [1926], Zollikon/Zúrich, I'Cl, p. 54 și 32.

<>. Citat în 1.. Schäfer, -I.aíst Theorien sterben statt Menschen. Vor hunden (alu en wiirde Karl Popper geboren», en *Neue /¿richer Zeitung, 27/23* de julio de 2002.

toate acestea, experiența trecută ne învață, în același timp, că o criză este întotdeauna urmată de o creștere generală a productivității. Paradoxul acestei teorii a crizei pare a fi că echilibrul poate fi menținut sau recuperat doar dacă productivitatea continuă să crească și nu stagnează, deoarece în acest caz o scădere pare inevitabilă. În acest sens, acest model depinde încă de progres, fără de care nu ar putea fi realizat empiric. După cum spunea Molinari, un teoretician al conjuncturii din secolul al XIX-lea: „Orice progres, mic sau mare, are criza sa [119]". Cred că acest model semantic, care consideră crizele generatoare de progres, a fost realizat empiric doar în domeniile economiei, științelor naturale, tehnologiei și industriei. Mă voi abține de la a folosi citate pentru a arăta aplicarea acestui model la istoria universală a umanității. Numărul lor este nenumărat. Voi folosi un singur exemplu care le reprezintă pe celelalte: „Din [120]fiecare criză, omenirea se ridică cu o parte mai mare de cunoaștere, o decență mai mare și un scop mai pur." Acestea sunt cuvintele lui Franklin D. Roosevelt cu puțin timp înainte de moartea sa. Dintr-o perspectivă semantică, trebuie pusă întrebarea dacă „progresul" este conceptul călăuzitor al „crizei" sau dacă conceptul periodic sau iterativ al „crizei" este adevăratul concept călăuzitor sub care este subsumat și „progresul". Dacă „criza", ca concept iterativ periodic, poate revendica o putere explicativă mai mare, atunci progresul, care există fără îndoială, ar putea poseda o pretenție relativă.

3. *Criza ca decizie definitivă.* Criza existentă este concepută ca o criză unică și excepțională după care istoria va lua un curs cu totul diferit în viitor. Această opțiune semantică este utilizată cu o frecvență care crește în aceeași măsură în care scade credința în sfârșitul absolut al istoriei prin Judecata de Apoi. În acest sens, ne aflăm în fața substituirii dogmei teologice. Rolul dogmei este atribuit istoriei imanente lumii. Mă voi referi la câteva mărturii. Robespierre se vedea pe sine ca executor al unei justiții morale care avea să fie stabilită definitiv printr-o [neclar - posibil „o judecată" sau „o judecată"].

119 G. de Molinari, *L'Economique evolution du xixe siècle. Théorie du Progrès,* l'.u r., 1880, p. 102 s .

120 Citat în W. Besson, *Die politische Terminologie des Prasidenten E 11. im.- velt,* Tubinga, 1955, p. 20.

Violența este inevitabilă. De asemenea, Thomas Paine credea, având în vedere haosul provocat de revoluțiile americană și franceză, că viitorul le rezerva o schimbare absolută. Primii partizani ai Revoluției Franceze, care au devenit adversari înverșunați ai consecințelor sale bonapartiste, puteau, de asemenea, să continue să folosească această opțiune semantică. Voi menționa doar câțiva dintre ei: Friedrich Schlegel, Fichte sau Irust Moritz Arndt în lumea vorbitoare de limbă germană. Momentul în care istoria a atins punctul său cel mai de jos întruchipează cotitura spre răscumpărare. În Franța, se poate vorbi despre nașterea sociologiei ca despre un produs al spiritului Revoluției (nu doar al Restaurației). Saint-Simon sau Auguste Comte s-au văzut în Marea *Criză Finală,* care putea fi depășită și inversată odată pentru totdeauna prin planificare științifică și creșterea producției industriale. Trebuie să-l menționăm și pe Lorenz von Stein, pentru care echilibrul dintre capital și muncă era ultima șansă de a proteja Europa de o regresie spre barbarie.

Într-un fel, Karl Marx a fost prins într-o poziție intermediară . Pe de o parte, era sigur că criza finală a capitalismului va da naștere unei noi situații caracterizate de absența puterii și dispariția diferențelor de clasă, dar, pe de altă parte, nu se considera capabil să interpreteze crizele capitalismului într-un mod care ar submina în mod necesar sistemul, în loc să-l păstreze. Pe de o parte, a operat cu un concept de criză inerent sistemului, în măsura în care demonstra structura iterativă a crizelor economice. Pe de altă parte, a folosit un concept de criză derivat din alte premise, anterior teologice - una care submina sistemul și conducea istoria universală spre o mare criză finală. Fără îndoială, presupusa luptă finală dintre proletariat și burghezie avea pentru el dimensiunile unei Judecăți de Apoi, pe care nu o putea justifica doar dintr-o perspectivă economică. Astfel, ajung la partea finală.

„CRIZA" CA ÎNTREBARE PUSĂ TRADIȚIEI CREȘTINE

Este ușor să dezvăluim criza în sensul unei crize finale ca o iluzie a perspectivei. Face parte din finitudinea umană să credem că propriul context este lipsit de importanță, să-l luăm mai în serios decât toate contextele anterioare. Totuși, ar trebui evitată – având în vedere tocmai doctrina Judecății de Apoi – respingerea acestei autoevaluări exagerate ca pe o simplă eroare de perspectivă. Tocmai atunci când ceea ce contează este doar asigurarea supraviețuirii, s-ar putea ca multe crize să se dovedească a fi crize finale. ■■(ἐνιυς – în sensul grecesc de a fi obligat să judeci și să acționezi sub principiul lipsei de timp – rămâne un concept care, chiar și în condițiile complexe ale societății moderne, este esențial. Aș dori să explic acest lucru printr-un experiment de gândire istorică.

Face parte din doctrina creștină să credem că Dumnezeu va scurta timpul

înainte de sfârșitul lumii. La baza acestei idei se află ideea cosmologică că Dumnezeu, Domnul timpului, poate aduce sfârșitul prezis al lumii în avans pentru a scurta suferința celor aleși (Marcu 13:20; Matei 24:22). Acest limbaj mitologic al așteptării apocaliptice poate fi psihologizat sau ideologizat. Nu este nerezonabil să vedem în credința despre scurtarea iminentă a timpului dorința celor suferinzi și a celor asupriți de a schimba mizeria cu paradisul cât mai repede posibil. Dar dacă observăm toposul *scurtării* escatologice a timpului de-a lungul interpretărilor sale istorice, vom ajunge la concluzia surprinzătoare că ceea ce inițial a fost o scurtare a timpului de natură supraistorică a devenit o accelerare a istoriei însăși. Luther, de exemplu, credea cu tărie că Dumnezeu va scurta timpul înainte de sfârșitul altfel necunoscut al lumii. Cu toate acestea, el nu mai credea că anii se vor transforma în luni, lunile în săptămâni și săptămânile în zile înainte ca lumina veșnică să elimine diferența dintre zi și noapte. Luther a interpretat scurtarea timpului în termeni istorici: evenimentele în sine, care se acumulau rapid odată cu prăbușirea Bisericii, le-a interpretat ca un semn al sfârșitului iminent al lumii. Sarcina probei pentru izbucnirea Judecății de Apoi nu mai rezida în ideea mitică că timpul în sine ar putea fi scurtat, ci în evenimente istorice verificabile empiric. Dintr-o perspectivă complet diferită, istoria descoperirilor din științele naturii a fost interpretată analog. Bacon se aștepta și spera ca invențiile să apară la intervale din ce în ce mai scurte pentru a obține un control din ce în ce mai mare asupra naturii. Din acest punct, gânditorii Epocii Moderne, precum Leibniz, au dedus că progresul care unește lumea va duce cu viteză și accelerare crescânde la o ordine mondială mai bună. Scurtarea apocaliptică a timpului s-a transformat în accelerarea progresului istoric. Conținutul modelului interpretativ s-a schimbat complet. Atingerea paradisului abia după sfârșitul lumii și atingerea lui în această lume erau logic incompatibile.

Totuși, scurtarea timpului cosmic, care anterior trebuia să precede Judecata de Apoi, nu a diminuat sensul conceptului de criză. Accelerarea lumii moderne, despre a cărei realitate nu există nicio îndoială, poate fi concepută și ca o criză. Evident, există diviziuni adoptate, științific sau nu, voluntar sau involuntar, care determină dacă supraviețuirea este sau nu posibilă pe această planetă.

Într-adevăr, acesta este cazul. Scurtarea cosmică a timpului care, în limbaj mitic, trebuia anterior să precede Judecata de Apoi poate fi acum verificată empiric ca o accelerare a secvenței evenimentelor istorice. După cum spunea Jacob Burckhardt: „Deodată, procesul lumii se accelerează teribil; o evoluție care anterior necesita secole pare să se întâmple și să se termine în luni și săptămâni ca o fantomă rapidă." [121]Conceptul *general comun* pentru scurtarea apocaliptică a timpului care precede Judecata de Apoi și pentru accelerarea istorică este „criza". Ar trebui presupusă aceasta ca fiind doar o coincidență lingvistică? Atât în sensul său creștin, cât și în cel necreștin, „criza" indică o presiune temporală crescândă de care omenirea pare incapabilă să scape.

Prin urmare, în concluzie, voi prezenta o ipoteză temporală care nu este nicidecum nouă. Istoria umanității, privită din prezent, poate fi reprezentată prin trei curbe temporale exponențiale . Comparativ cu cele cinci miliarde de ani care au trecut de când planeta noastră a fost acoperită de o scoarță terestră solidă, miliardul de ani de viață organică reprezintă o perioadă scurtă de timp, dar și mai scurtă este perioada de zece milioane de ani a existenței hominizilor, despre care există dovezi ale fabricării de unelte doar în ultimele două milioane de ani.

A doua curbă temporală exponențială cuprinde ultimii două milioane de ani, de când omenirea s-a distins prin fabricarea de unelte. Cele mai vechi exemple de artă autentică datează de treizeci de mii de ani, în timp ce agricultura și creșterea animalelor au apărut acum zece mii de ani. Comparativ cu cele două milioane de ani de productivitate independentă, cei aproximativ șase mii de ani de cultură urbană dezvoltată, de la apariția înregistrărilor scrise, constituie o perioadă scurtă de timp. Dezvoltarea reflecției filosofice, a poeziei și a istoriografiei aveau să apară și mai târziu.

A treia curbă temporală exponențială începe cu autoorganizarea culturilor urbane dezvoltate, care a apărut acum șase mii de ani. Comparativ cu această istorie, caracterizată prin continuitatea sa relativă , societatea industrială modernă, bazată pe știință și tehnologie, există doar de aproximativ trei sute de ani. Voi prezenta curba de accelerare bazată exclusiv pe trei seturi de date. Comunicațiile s-au accelerat într-o asemenea măsură încât este potențial posibil să se stabilească o identitate temporală între eveniment și știri. Accelerarea transporturilor a crescut, de asemenea, de zece ori de când mijloacele naturale - vântul, apa și animalele - au fost înlocuite de mijloace tehnice precum motorul cu aburi, mașinile electrice și motoarele cu ardere internă. Accelerarea mass-media a redus planeta la dimensiunea unei nave spațiale. Simultan, creșterea populației are loc pe o curbă temporală exponențială analogă: de la aproximativ 100 de milioane în secolul al XV-lea, populația lumii a crescut, în ciuda tuturor uciderilor în masă, la 2,5 miliarde

121 |. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* ed. de R. Stadelmann, Pfullingen, I 'M'>, p. 2 I 1 11 rad. de W. Roces, *Reflexiones sobre la Historia Universal,* FCE, México, 1961].

de oameni până la mijlocul secolului al XX-lea, ajungând, la sfârșitul acelui secol, la pragul de 8 miliarde.

Cele trei curbe temporale exponențiale ar putea fi considerate un simplu joc numeric. Cu toate acestea, apare o limită clară care nu poate fi depășită de niciun progres tehnic și științific. Mai mult, CAPACITATEA autodistructivă a unei umanități autonome s-a multiplicat de-a lungul aceleiași curbe temporale exponențiale.

Prin urmare, ne confruntăm cu întrebarea dacă modelul nostru semantic al crizei ca o criză finală este acum mai probabil ca niciodată să devină realitate. Dacă acest lucru este adevărat, totul ar depinde de concentrarea tuturor eforturilor noastre asupra evitării pieririi. Katehonul *este* , de asemenea, un răspuns teologic la criză.

Cele trei curbe temporale exponențiale pot fi interpretate și ca amplificatoare ale accelerației, ceea ce face complet imposibilă efectuarea unor calcule aproximative despre viitor. Poate că răspunsul la criză constă în căutarea stabilizatorilor posibili în cadrul lungii durate a istoriei umane. Poate că această întrebare poate fi formulată nu doar în termeni istorici și politici, ci și în termeni teologici.

PATRIOTISM
Fundamentele și limitele unui concept modern

Dedicat lui Dolf Stemberger

Ordinea în care mă adresez celor prezenți – președinților federali, laureatului, oficialilor universitari și invitaților lor – dovedește existența unei ierarhii a demnității pe care mulți patrioți din ultimele trei secole ar fi exprimat-o cu reticență, în timp ce alții, dimpotrivă, ar fi făcut-o cu bucurie. A fi patriot sau a îmbrățișa patriotismul a necesitat întotdeauna să iei partea cuiva, chiar dacă conceptul în sine nu indica clar de ce parte să iei. Se pare, așadar, că ne aflăm în aceeași situație ca și Wieland, care în 1793 nu se simțea capabil să definească un „concept clar și ortodox" al patriotismului, în special al patriotismului german [122]. Dacă ne uităm la uzul lingvistic actual din Germania noastră de vest, se pare că patriotismul poartă cu sine un sens demodat; conotația modernă, revoluționară, din 1793 pare să se fi estompat.

În orice caz, astăzi conceptul de „patriot" nu duce la considerarea sau definirea utilizatorilor săi drept naționaliști sau șoviniști , adică ca parte a unui grup negativ. Experiența noastră arată că nu mai poți fi naționalist, dar a fi patriot rămâne acceptabil. Am renunțat la „*patriotist",* dar nu și la *patriotism. Este un cuvânt și un concept creat la începutul secolului al XVIII-lea, precursor al numeroaselor „-isme" care – tot datorită influenței sale – i-au urmat* : republicanism, democratism, liberalism, socialism, imperialism, comunism, naționalism, fascism. Niciunul dintre aceste concepte, care au dat naștere unor mari mișcări caracterizate prin dinamism, nu este concepibil fără conceptul precedent de patriotism. Sunt concepte ulterioare care, într-o măsură mai mare sau mai mică, pot fi derivate din volumul semantic al „patriotismului", un fapt deosebit de relevant, specific modern, și care oferă motive pentru a ne întreba despre fundamentele *și* limitele patriotismului.

122 Chr. M. Wieland, *Despre patriotismul german. Reflections, Questions and Two-* /<■/, în *Christoph Martin Wielands Werke,* 1879, voi. 34, p. 318; tot în *Teutscher Meikur* (1791), II, p. 3-21.

Dacă există o patrie, aceasta este, fără îndoială, printre altele, țara în care se naște fiecare persoană. Nu poate fi aleasă. Și este țara în care TRĂIEȘTE CINEVA , cu excepția cazului în care motive interne sau externe îl obligă să plece. De ce are nevoie patriotismul pentru a garanta sau justifica această stare de fapt preexistentă? Trebuie să încercăm să răspundem la această întrebare.

În acest sens, de exemplu, poate fi în egală măsură un semn de patriotism, așa cum am experimentat mult prea des, atât părăsirea țării, cât și rămânerea în ea. Patriotismul și exilul nu se exclud reciproc. Prin urmare, patriotismul se referă nu numai la țara în care te-ai născut și pe care, prin urmare, o iubești, ci și la situația acesteia și chiar la constituția sa. Faptul că sângele și pământul sunt criterii pentru viața politică este caracteristic uzului lingvistic german. Atunci când există dezacorduri cu privire la constituție - sau la dragostea de țară - emigrarea poate deveni inevitabilă. Heinrich Heine a spus odată că, din cauza acestei iubiri, a petrecut treisprezece ani în exil [123]; vor fi și mai mulți.

Prin urmare, patriotismul exclude și include în același timp. Sarcina noastră trebuie să fie să înțelegem în detaliu cum se întâmplă acest lucru. În acest scop, m-am concentrat în primul rând asupra istoriei cuvântului și a conceptului, în care sunt articulate experiențele și motivațiile, speranțele și temerile celor care au apelat la patriotism și l-au întruchipat într-un concept. Voi menționa acum câteva dintre caracteristicile structurale de lungă durată conținute în manifestările concrete ale patriotismului. Fundamentele și limitele a ceea ce numim patriotism sunt concrete și, în același timp, constante; ele se schimbă doar lent.

Voi oferi un scurt rezumat al istoriei cuvântului și a conceptului. Cuvântul grecesc original „patria" (patrie) se referă la linia de descendență a tatălui, la familie și, de asemenea, la trib; în latină, se referă în primul rând - cu o conotație religioasă - la „orașul natal", Roma; în germană, „ *Vaterland" (Patrie),* așa cum putem spune încă din secolul al XI-lea, se referă întotdeauna la țara de origine. Această bază aproape naturală s-a păstrat până în zilele noastre. În greacă, exista și „patriot", dar se referea la un conațional de aceeași origine, adesea un barbar sau un sclav de aceeași origine. În orice caz, nu se referea la cetățean, la *polite.* Sensul natural și apolitic al cuvântului „patriot" este...

Hllh/aba încă în engleză și franceză în secolul al XVII-lea: este omul de la țară, <oiinlmen> lui HHr .

Adevărata istorie a patriotului începe la începutul secolului al XVIII-lea, când ziarele care poartă acest nume au apărut în masă în Franța , Anglia și Germania. Acest termen a devenit o figură cheie a Iluminismului politic,

---

123 «Este cauza acestei iubiri care s-a petrecut cu atâția ani în urmă (H. Heine, *Germania. Conte d'hiver* [1844], en íd., *Historisch-kritische Gesamtausgabe de: Werke,* ed. de M. Windfuhr, vol. 4, Hamburg, p. 242 [trad., de J. Munárriz, Hiperento, *Madrid, invierno* , cu . 2001],

dedicat în mod conștient „patriotismului", unei iubiri active de țară pe care patrioții au întruchipat-o în acest concept inovator. Întreaga semantică politică a fost modificată odată cu apariția patriotului. O nouă clasă a fost inserată între autoritate și supus. Patriotul, ca membru al societății sale, nu era doar un cetățean, deși era și asta. Mai presus de toate, era un *civis bonus,* un bun cetățean. Un cetățean care știa să-l informeze pe locuitorul orașului sau pe țăran cu privire la drepturile și obligațiile lor, pe care el însuși încerca să le îndeplinească cu o fidelitate deosebită. Mai mult, el însuși a dezvoltat aceste drepturi și obligații în măsura în care le-a derivat din natură prin rațiune. Inițial, patriotul era un concept elitist, deși cu o aspirație universală.

Cu alte cuvinte, patriotul, convins că acționează din dragoste pentru țara sa, concurează cu „părintele" acelei țări, *pater patriae,* suveranul. Ca tip ideal, aceiași patrioți sunt „părinții" unei noi constituții care urmează să fie elaborată, o constituție liberă care, în cel mai bun caz, îi va permite suveranului care guvernează efectiv să își asume funcțiile, și anume, aceea de a fi executorul unei administrații legale și juste. Altfel, va fi un tiran. După cum explică Sonnenfels în 1771, când abordează educația tineretului în patriotism în textul său *Despre dragostea de* țară *:* „În loc să-i prezinte tânărului patria ca binefăcător comun, aceasta i se arată pentru prima dată sub forma lui Uranus."[124] [125] [126]Monarhul nu mai este binefăcătorul de altădată: dintr-o perspectivă patriotică, un astfel de binefăcător este un despot. Într-un fel, națiunea se emancipă de tată și îi ia locul ca un nou binefăcător colectiv. Națiunea devine binefăcătorul comun, simplu vorbind: într-o republică. Conform logicii lingvistice consecvente a lui Campes, în cel mai bun caz, suveranul *[Landesvater]* devine „tatăl națiunii" *[aterlandsvater],* națiunea devine subiectul, tatăl, atributul acesteia. Subiectul acțiunii se mută de la suveran la națiune, care devine o entitate superioară.

124 R. Cotgrave, «Patriote», în *Dicționar al limbilor franceză și engleză,* Londra, 1611 (ed. 1970).

125 Și. Sonnenfels, *Fiber die Liebe des Vaterlandes,* Viena, 1771 (reed., Konigstein iin linmns, 1979), p. 8.

126 |. H. Campe, *Wõrterbuch der deutschen Sprache,* partea 5, Brunswick, 1811, p. ?.S6.

În spatele acestei schimbări semantice a subiectului tratat se află un proces istoric real care întărește și duce la un stat instituțional, diminuând puterea personală a monarhului. Acest proces are loc în domeniul politicii fiscale, finanțelor și organizării militare - pe scurt, în sfera administrativă. Cu toate acestea, patrioții doreau o influență mai mare, o participare mai mare, în cele din urmă, guvernarea ca autoguvernare, astfel încât statul instituțional să devină, așa cum AM spus atunci, o „adevărată patrie".

Enciclopedia Franceză a fost mult mai clară în această privință decât Sonnenfels, pe care tocmai l-am citat. Conform textului lui Jaucourt din articolul său despre patriotism și patriotism, un regat, *royanme,* nu ar putea fi niciodată o patrie - *patrie* - așa cum afirmase în mod eronat Colbert [127]. Numai cine acționează autonom și în cadrul unui guvern liber, singurul context în care își poate dezvolta capacitățile, poate fi patriot. Patriotul poate trăi și munci doar în conformitate cu obligațiile care îi revin în temeiul unei constituții libere. Numai atunci își poate avansa proiectele politice mai mult decât a fost posibil până *acum* . Dacă, însă, situații politice nefavorabile împiedică pe cineva să își realizeze proiectele - politica, pentru Jaucourt, este o loterie - patriotul va fi demonstrat, în ciuda eșecului, o conștiință bună. Căci în niciun caz virtutea însăși nu poate ceda. Din punct de vedere moral, așadar, nu există alternativă la patriotism. Acesta se bazează pe virtute, care obligă pe cineva să acționeze fără echivoc. Când circumstanțele nu sunt așa cum ar trebui să fie, ele trebuie schimbate. Patriotismul este, așadar, un concept emfatic, un concept de mișcare, primul al modernității noastre, care legitimează auto-împuternicirea cetățeanului adult. Această concepție a avut consecințe în domeniul dreptului constituțional.

Kant a întruchipat aceste idei într-un concept în 1793, când Robespierre încerca să impună virtutea: un guvern paternalist, care menține oamenii într-o stare de imaturitate și distribuie fericirea pe baza bunăvoinței suveranului, „este cel mai mare despotism imaginabil". Ceea ce este necesar este un guvern care nu este paternalist, ci patriotic, *imperium non paternale, sed patrioticum.* O lege nu se poate baza pe decizia discreționară a monarhului; legile trebuie să fie rezultatul voinței generale. Numai în acest fel pot fi realizate și pot păstra libertatea drepturilor individuale. „Modul de gândire patriotic" obligă pe toți cei din Stat, inclusiv pe conducătorul său, așa cum spunea Kant, să considere „comunitatea ca pântecele matern și țara ca patrie".

127 De Jaucourt, „Patriot, Patriotisme", în *Enciclopedia sau dicționarul raison d'or al științelor, artelor și meseriilor de către o Societate a Oamenilor de Litere,* corespondență a lui D. de Did. Rot și JR D'Alembert, ed., în facsimile ale ediției Ia din 1751, iul. 1765.

„Pântecele patern." Viitorul său poate fi garantat doar dacă nu este lăsat în mâinile discreției unui monarh; dimpotrivă, trebuie conceput ca un bun juridic protejat, rezultat din formarea voinței generale. Comunitatea ca poală maternă și țara ca pământ patern: Kant recurge rareori la utilizarea metaforelor pentru a promova public transformarea imperativului său moral în acțiune politică. A făcut-o ca patriot. Patriotismul cere a lua parte, adică a lua partea statului constituțional republican.

După cum s-a afirmat succint la scurt timp după aceea într-o revistă prusacă: „în realitate, patriotul trăiește doar pentru constituție".[128] Prusacul [129]nostru anonim își explică „patriotismul constituțional", dacă îmi permiteți să folosesc această expresie *retrospectiv* . Atașamentul față de patrie – adică față de sat, cabană sau casă, pe scurt, față de patrie – nu este suficient. Se spune chiar că „denigrează sentimentul sacru al patriotismului atunci când se bazează pe simpla obișnuință cu pământul". „Iubirea de țară în sensul său cel mai nobil" impune ca patria „să fie înțeleasă în sensul unui popor, așa cum, pe de altă parte, o casă este înțeleasă în sensul unei familii. Totuși, nu poporul ca o colecție sau o clasă de indivizi, ci mai degrabă uniunea face din această colecție de indivizi o națiune, un popor, legea, constituția". Aceasta este ceea ce a spus acest interpret, iar articolul său a fost retipărit în Austria, deoarece, aparent, reflecta cu exactitate și conceptul de patriotism predominant acolo. Această variantă a patriotismului constituțional, care se bazează pe elemente de clasă socială și origine romantică, este un răspuns la Republica Franceză. După cum continuă autorul nostru: „Astfel, devine clar că viața domestică este o pregătire pentru dragostea de țară. O națiune de adevărați familii, dacă așa ceva este concepibil în lumea sublunară, ar trebui să fie o națiune de patrioți sinceri [130]." Figura de referință în această constituție ideală nu este cetățeanul adult, ci familistul independent, din clasa socială.

În acest moment, două lumi se ciocnesc în sens terminologic. Din punct de vedere politic, opoziția era între Franța revoluționară și decadentul Imperiu German, care la acea vreme suferea douăzeci de ani de război. Din perspectiva istoriei sociale, cetățeanul adult și capul familiei erau foarte asemănători. Conform utilizării cuvintelor, ambii erau concepuți ca patrioți; ambii aveau propriul lor patriotism constituțional. Acest lucru ne plasează în fața unei ambiguități fundamentale însărcinate cu ideologie, inerente de la început patriotismului și pe care, nici astăzi, acesta nu a pierdut-o.

În primul rând, conceptul indică o constituție legală și dreaptă, ale cărei

128 I. Kant, *Shnften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politk und Pádagogik,* prima parte, ed. espcc. în 10 vol., ed. W. Weischcdel, voi. 9, Darmstadt, 1981, p. 146.

S. «Von der Erziehung zum Patriotism us», en *Jahrbücher der preu/iischen Monar* I *hie* (agosto de 1798), p. 405-408, citat în Chr. M. Wieland, «Liebe», în J.G. Kriinitz, < *ikonomisch-technische Enzyklopadie oder allgemeines System der Staats-, Stadi-, Haus-, nml l .andnirtschaft, wie auch der E,rdbeschreibung, Kunst- tind Naturgeschichte,* parte 78, Brii mi, I 804, p. 436.

130 *Ibidem,* p. 413.

fundamente au însă o pretenție universală. Un astfel de patriotism, după cum spunea un elev al lui Kant, nu poate în niciun caz „să folosească mijloace nedrepte".[131] [132] [133]Acestea ar merge împotriva rațiunii, iar aplicarea rațiunii este o obligație față de umanitate. Doar iubirea pentru umanitate merită numele de patriotism autentic. Coincide complet cu cosmopolitismul autentic. Totuși, în contextul Revoluției Franceze, aceasta a însemnat legitimarea războiului civil pe plan intern, deoarece era just, fiind menit să elimine despotismul nedrept. Pe plan extern, acest concept a legitimat expansiunea, exportul Revoluției. Patriotul autentic acționează conform unor principii cosmopolite, care își revendică valabilitatea pentru întreaga umanitate. În acest fel, însă, acest patriotism a provocat - în al doilea rând - un patriotism autentic la popoarele care nu doreau ca francezii să importe revoluția. Aceasta a însemnat războiul, războiul națiunilor, o evaluare pe care Robespierre a formulat-o imediat și care l-a determinat să se pronunțe, în zadar, împotriva exportului militar al Revoluției Franceze.

Atât războiul civil în numele justiției universale, cât și războiul în numele justiției naționale au făcut parte din același concept de patriotism. Dintr-o perspectivă logică, aceste două alternative se exclud reciproc, dar în practică se consolidează reciproc. Se poate spune, de asemenea, că „patriotismul" întruchipează un principiu structural al lumii moderne, în măsura în care războiul civil și războiul s-au consolidat reciproc, indiferent de -ismele cu care au fost denumite ulterior. Autorii conceptului nu au lăsat nicio îndoială că conținutul său universal, prima noastră variantă, caracterizează adevăratul patriotism. „Patriotul este cel care face bunăstarea omenirii". Sau, în interpretarea franceză a lui De Jaucourt: „Patriotismul perfect este global; poartă drepturile umanității în inima sa; acesta este *patriotismul universal* ". *Din* aceasta rezultă în realitate

Politica este un precept al intervenției, ba mai mult, o invitație la intervenție , întrucât privește drepturile umanității. „În acest fel, se pot concepe cazuri în care dragostea de țară obligă pe cineva să permită cucerirea propriei țări" (citatul nu este din 1944, ci din 1795) [13] .

Aceasta prezintă o ipoteză a cărei împlinire este încă posibilă și plauzibilă astăzi. Știm că, după înființarea statelor naționale cu constituții burgheze, diversele organizații internaționale au fost cele care au încercat să susțină principiul justiției universale. Și acestea aveau patria lor, așa cum a amintit Crispin la congresul Partidului Social Democrat Independent din Germania din 1922: „Nu cunoaștem nicio patrie numită Germania; patria noastră este pământul, proletariatul." [14] Actorul care revendică universalitatea s-a mutat în

131 \X' eu . Krug, *Allgemeines Handwôrterbuch der philosophischen 'Nissenschallrn. nebst ihrer Literatur und Geschichte,* voi. 4, Leipzig, 1828, p. 313.

132 Addison, citat de S. Johnson, «Patriot», în *Dicționarul limbii engleze,* Londra, 1775.

133 De Jaucourt, „Patriote, Patriotisme", cit., p. 181.

acest caz de la burghezia cosmopolită a secolului al XVIII-lea la proletariatul internațional al secolelor al XIX-lea și al XX-lea. Cu toate acestea, „proletariatul ” a urmat pașii burgheziei iluminate atunci când aceasta a folosit legitimarea globală. Numele s-a schimbat - de la cosmopolitism la internațional - dar structura semantică a rămas aceeași. Numai prin aderarea la principiul celei mai mari universalități posibile se putea stabili o constituție justă.

Totuși, dimensiunea națională este, de asemenea, inerentă aceluiași - principiu. Este suficient să ne amintim disputa, cu deznodământul ei fatal, dintre Troțki și Stalin cu privire la posibilitatea instaurării socialismului într-o țară fără a realiza simultan o revoluție mondială. Această semnificație regională - un patriotism limitat la un singur stat, o singură țară sau un singur popor - a devenit practic autonomă *și* a renunțat la ceea ce până atunci erau premisele sale universale. În cursul secolului al XX-lea, patriotismul național sau, altfel spus, naționalismul s-a dovedit a fi cel mai puternic element patriotic, în primul rând datorită conceptelor adăugate de mișcare, care au îmbogățit sau au depășit patriotismul. Republicanismul și democrația, liberalismul și socialismul și, bineînțeles, naționalismul, imperialismul, comunismul și fascismul au întărit diverșii actori definiți în termeni de națiune.

Într-adevăr, conceptul de iubire pentru propria țară poate fi folosit în cazuri specifice pentru a se referi la patrii foarte diferite. Acest proces de pluralizare, inerent chiar cuvântului „patriotism”, a început deja să

eu i. Marchiz W F. *von* Schmettow, *Brutus, Freiheit und Schwãrmerei. Kleine Schriften,* paru- I, Altona, 1795, citat în Murhard, „Patriotismus”, în C. v. Rotteck și C. Th. Welker, *Shiiilslexikon oder Enzyklopadie der Staatswissenschaften,* voi. 12, Altona, 1841, p. 395.

14. A. Crispin, «Die internationale Arbeitsgemeinschaft sozialistischer Parteien», en I *ISI'I >. l'rotokoll über die Verfahrens des Parteitags in Leipzig vom 8. bis zum 12. I.iiiiiai 1922, sowie über die 2. Reichsfrauenkonferenz am 7. und 8. Januar 1922 und über die Knii/Arbearzdür am-i8urenz für Knii/i. 1922,* Leipzig, 1922, p. 128.

să prindă contur în secolul al XVIII-lea. „Patriile par să-și ajungă la sfârșit, să se dizolve în umanitate [134]". Apariția, de exemplu, a unei științe naționale germane specifice, rezultat al receptării ideilor revoluționare franceze și, de asemenea, ca reacție la acestea, poate fi considerată în acest context un caz paradigmatic. Voi evita să descriu aici această istorie specifică, care, atât în cazul patriotismului juriștilor, cât și în patriotismul de stat legat de *austrieci* , prusaci, bavarezi etc., ca și în faptul că dragostea de țară „a trebuit mai întâi să-și creeze Germania, mai mare sau mai mică — ceea ce trebuie să fie Germania" — este alimentată de un caracter irealizabil care se produce constant.

Privind în urmă, întâlnim motto-ul lui Wieland: „E dulce să faci lucruri nechibzuite pentru *patrie " [135].* De aceea, patrioții contemporani își ardeau cărțile. Wieland caracterizează și acest patriotism, în special pe cel al scriitorilor: „Zboară «de ceva vreme ca porumbelul lui Noe», pentru că nu găsește nicăieri un teren ferm [136]". Wieland oferă și o explicație a acestei variante de patriotism care are o valabilitate generală și care susține teoriile sociologice actuale despre construirea națiunii. Urmând analiza lui Wieland, acest patriotism constă în ideea că realizarea propriei patrii depinde exclusiv de voință. Ceea ce cineva își dorește poate fi dorit, în loc să, așa cum obiectează Wieland, să își dorească doar ceea ce își dorește. A considera patria ca produs al voinței este o definiție a conceptului care descrie în mod special aspectul modern, creativ al națiunii, care reapare în prezent în multe teorii despre etnogeneză, cum ar fi atunci când se vorbește despre „invenția" națiunii.

A considera voința patrioților doar ca garanție a realizării accelerate a - dorințelor naționale este, așa cum observă ironic Wieland, mai presus de toate un produs „al gloriosului secol al XVIII-lea, care a triumfat asupra tuturor celorlalte". În ultimii douăzeci de ani ai secolului al XIX-lea, patrioții așteptau miracolul „unei fericiri naționale tot mai durabile și crescânde [...] Germania o dorește. De ce n-ar vrea-o?" [137]Este un patriotism voluntarist care se referă la o comunitate de acțiune care se constituie prin propria voință, în contrast cu voința generală dedusă dintr-o perspectivă universală, la care toată lumea trebuie să participe. Nu este nevoie de alte comentarii.

134 Sonnenberg, ciado en JH Campe, *Wdrterbuch der dentschen Sprache,* cii|>. '>>

135 Chr. M. Wieland, *Contribuție patriotică la cea mai înaltă organizație a Germaniei, printr-un exemplar cu acest titlu în anul 1780, în tipărită „propunere în cinele numită aici",* en Werfee, Berlin, 1879, vol. 33, p. 153.

136 *Ibidem,* p. 167.

137 *Ibidem,* p. 155.

Unele dintre întrebările despre unde ne-a dus acest tip de patriotism, în ciuda căruia reapare iar și iar.

1. Citatul horațian, modificat de Wieland, ne arată, corect citat , adevăratul său sens. Citatul indică centrul conceptului modern de patriotism și o face pentru ambele variante, pentru universal și cvasi-indigen, pentru cosmopolit și pentru statul-națiune: a muri pentru patria ta este dulce și onorabil. Toată lumea a invocat acest motto de-a lungul a două secole în Occident și în Orient și l-a împlinit.

Nu vă voi obliga să ascultați vechile povești despre eroi, pe care patrioții educați le știau pe de rost, în care mâinile erau arse, propriii copii decapitați, în care cineva sărea în gol, murea curajos și înfigea pumnalul în corpul tiranului sau în propriul piept. Receptarea literară a Antichității nu trebuie supraestimată, dar peste tot era acceptată ideea că interesul comun precede individul și că, în consecință, trebuie să se sacrifice pentru patrie. Această idee era acceptată peste tot. Atât în patriotismul misionar, cât și în cel național - ambele variante converg foarte des - disponibilitatea de a muri era testul cheie al adevăratului patriotism, care trebuia pus în practică. *Dulce l'el decorum est pro patria mori.*

De aceea, nu putem evita să ne concentrăm pe scurt atenția retrospectivă asupra preistoriei patriotismului modern. Conceptul în sine este modern: accentul pus pe voință, anticiparea unei patrii încă nefăurite, nevoia de a lua partea cuiva pentru a crea o constituție dreaptă sau una adaptată nevoilor poporului – oricum ar fi aceasta formulată –, reflecția conștientă asupra posibilității de a crea o ordine universală a patriilor. Dar să mori pentru ea? Motivul este vechi, antic și creștin. Dacă preferați, acumularea ambelor motive este cea care caracterizează modernitatea noastră. Motivația Antichității a fost întărită de cea creștină în măsura în care moartea – pentru patrie – a fost legitimată în continuare de cealaltă moarte – pentru împărăția cerurilor – lucru care în modernitatea noastră a fost întruchipat în expresia morții în numele „patriei sacre ” .

M. Despre receptarea medievală și transpunerea creștină a principiului *„Pro patria mori”,* vezi E.H. Kantorowicz, „Pro patria mori” în *Medieval Political Theory. American Historical Review* 56 (1951), pp. 472–492. Vezi și istoria și interpretarea juridică în Evul Mediu a *Pugna pro patria catolică* , precum și interpretarea relației dintre *rex* și *imperator* , G. Post, „Două note despre naționalism în Evul Mediu”: *Iraduti* 9 (1953), pp. 281–320. În ciuda multitudinii de - probleme politice concrete care trebuiau rezolvate – dreptul *războiului (justum),* reglementarea impozitelor și a jurisdicției, ca să menționăm doar câteva – în termeni semantici, trebuie să luăm în considerare structurile pe termen lung, care se modifică doar lent, în spatele

Faptul că a muri pentru țară era dulce și onorabil pentru cetățenii Antichității era ceva evident, cu excepția cazului în care cineva urma calea sclaviei sau a supunerii față de o putere externă, care castra autoguvernarea. Totuși, versul „I loi i, i...” care este prezent în aproape fiecare inscripție, octet, tratat sau tratat al patrioților moderni, nu vorbește doar despre a muri pentru

Stat sau țară, pentru patrie; vorbește și despre constituția dreaptă, despre republica ideală pentru care Horațiu luptase în războiul civil. .... „Pentru patrie" a fost, de asemenea, o maximă republicană cu morală. Brutus s-a sinucis după înfrângerea de la Philippi, camaradul său în luptă, Horațiu, comandantul unei legiuni, a supraviețuit | .. însușit și amnistiat, și-a scris versurile gândindu-se retrospectiv. ..... în pierderea adevăratei republici, ca o amintire a celui care a fost nevoit să supraviețuiască fără să fi găsit adevărata patrie, ca un apel către irecuperabil. Înfrângerea în războiul pentru patrie a conferit versului o valență nostalgică, compensatorie, care a trecut neobservată de patrioții profesioniști ai modernității.

Astfel, versul lui Horațiu, la care ne referim de nenumărate ori (p. 11), ne aduce înapoi în timpul nostru. Disponibilitatea de a muri pentru evlavie era ritualizată. Devenea dovada legitimatoare chiar și a unui... patriotism. Ceva originar din Antichitatea Republicană (p. 11).

din care se anunță provocările moderne. Ce se întâmplă atunci când loialitățile se duplică, când trec de la obligații personale ca atare la obligații față de o țară sau o instituție? Acordarea consimțământului personal - și a loialității legate de un teritoriu - unor actori cu un nivel de agregare mai ridicat, adică față de țară, regat, stat, națiune sau, într-un mod mai general ¸ față de papalitate sau imperiu generează o scară de loialități concurente, care S-AU DEZVOLTAT STRUCTURAL ÎN TIMPUL MODERNITĂȚII, DEȘI CAZURI PARTICULARE NU AU DEVENIT NICIODATĂ STRUCTURI . Despre apariția naționalismului și, de asemenea, a conceptului său, cf. „The Dawn of Nationalism in Europe": *American Historical Review* 52 (1947), pp. .'<• > ' '><» și articolul, care rezumă subiectul într-un mod inovator, de KF Werner, «Volk, Nm-u Nationalismus und Masse», în O. Brunner *și alții* (eds.), *Geschichtliche GrundlngriHe.* \ - J Stuttgart, 1992, pp. 171 și următoarele. pp. 214-245.

20. Îmi permit să repet fără modificări teza prezentată în 1987, rezultat al experienței unui istoric al modernității, deși provoacă obiecția aproape tuturor filologilor clasici. Doar Victor Poeschl a considerat-o demnă de luat în considerare. ..... Cu argumente foarte diferite, Dieter Lohmann a lipsit maxima de univocitatea sa NAIV acceptată, extragând din ea, în contextul primelor ode, o nuanță ironică, chiar sarcastică. Prin urmare, citatul a continuat ..... iluzia aroganței tinerești, care crede că va juca un rol eroic în fumul I ■. În acest fel, istoria receptării ar trebui să se întoarcă la Pindar; 1 .a rjit a1 < ■ dulce pentru cei care nu o cunosc, dar cine o cunoaște simte cum îi tremură corpul când se apropie." Vezi D. Lohmann, «Dulce et decorum est pro paina nnm in *Schola Anatolica. Freundesgabe für Hermann* Sterni^/, Tubing, 1989. Lsi.i mu ipi. tion, care exclude implicit o tează a nostalgiei, este riguros criticată. Cel puțin, dezbaterea arată că versiunea afirmativă și aprobatoare a lui mr un «care prevestește moartea» șovăie.

< « >11 1.1 Revoluția Franceză a devenit parte din nucleul mișcării jMHHoleaiio: cultul politizat, patriotic al morților. Acest nou cult politic al morților, care comemorează fiecare cetățean ca atare, a devenit de atunci susceptibil de a fi reprezentat în *monumente* , a fost revendicat de Iluminism și a devenit realitate încă de la Revoluția Franceză. Nu există nicio societate în Europa în care să nu existe un monument dedicat celor căzuți, indiferent de ideologia sa. În fiecare capitală există un cult național al morților, moartea pentru patrie este omniprezentă și a fost celebrată - și este celebrată - ca atare, în etosul german cu predilecție specială și într-un mod oportun, întrucât „patriot" *rimează* cu „moarte " . În Spania, CONCEPTUL revoluționar al mișcării patriotice a reificat chiar și un subiect demn de venerație. Obeliscul ridicat în 1840, plin de steaguri și trofee și cu o flacără veșnică în fața sa, comemorează femeile din 2 mai 1808, care, răzvrătindu-se împotriva francezilor, au stat pe câmpul loialității cu sângele lor. Inscripția se încheie cu apelul: Onoare eternă patriotismului!

Acest cult modern al morților, care a devenit un exemplu primordial de iubire pentru patrie, a fost într-un fel întărit de ethos. Este dificil să-l formulezi în câteva cuvinte, dar acest lucru poate ajuta la explicarea mai clară a problemei. Adevărata palia a creștinilor, întemeiată dogmatic, este Împărăția cerurilor. Dumnezeu Tatăl este, ca să spunem așa, cel spre care se îndreaptă sufletul uman, la care se întoarce, iar lumea însăși este pentru el exil, locul *peregrinationis sale.* După cum spunea William de Mallor: „Pentru creștin, întreaga lume este exil și întreaga lume este patrie ; ASTFEL, EXILUL ESTE PATRIE, IAR PATRIA ESTE EXIL. " Dar - și aceasta este o afirmație istorică - a muri pentru

? I (I, de exemplu, poeziile care au ca temă războiul *[Kriegslieder]* de Wilhelm Gleim. Mai mult, ele sunt un indicator clar al schimbării semantice ♦|i- p.iniotisiiio. În Războiul de Șapte Ani se referea încă în primul rând la pater *paloae,* I (în cadrul Marelui. În Războiul de Succesiune Bavarez evoca deja îndatorirle lui Hhinh-mmirmo al păcii statului prusac, iar la sfârșitul acelui secol, apărarea tuturor drepturilor omului față de trupele Franței revoluționare. Printre numeroasele eseuri despre patriotism în uzul său lingvistic german, mă voi referi la volumul editat de <. r.ii tsdt, *Patriotism. Aufklarung* 4 (1989), cu șapte contribuții. În plus, la LUCRAREA lui K. Vicrliaus, «'Patriotisinus' - Begriff und Realitât einer moralisch-politischen H.ilnnig-. rii *De m si -bland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziale Gefiige, geistige llcnryimyen,* Göttingen, 1987, p. 96-109. Lucrarea lui R. MithcE rămâne esențială. *Patuotism. Prolegomena zueiner soziologischen Analyse,* Munchen/Leipzig, 1929.

„În spaniolă, în original. (Nota *traducătorului*)"

Vezi despre aceasta eseul meu „Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer IM : p,riilx pjiHc.", în R. Kosellcck, *Vergangcne Zukunft,* Frankfurt dM, 1979 [trad. de N. Anitlp, / *nino > pasado. Para una semantica de los tiempos históricos,* Paidós, Barcelona, 1993]. Țara Sfântă promite răscumpărarea sufletului, promite mântuirea. Din secolul al XIII-lea încoace, această datorie, „a muri pentru Țara Sfântă", devine o sarcină sfântă, care se referă nu numai la Țara Sfântă, ci se poate referi și la propria

patrie. Expresia ἀνεικ [138]... Chiar și versetul biblic pe care Caiafa l-a folosit pentru a justifica moartea lui Isus - „este mai bine să moară un om decât să piară sau să fie rănit poporul lui" - a devenit susceptibil de a fi resigilat pe un monument pentru a comemora, în numele patriotului modern, moartea pentru patrie, care asigură mântuirea... sufletul cetățeanului pe moarte.[139] [140]De aici provin expresii precum „patria sacră", „moartea pe altarul patriei" și restul explicărilor patetice care legau cultul antic al morților de propoziția, r. tiana, a răscumpărării.

Dificultatea cu care ne confruntăm după două sute de ani de experiență acumulată în ceea ce privește morțile în masă se vede cel mai clar atunci când observăm disputa din jurul monumentului propus la Bonn · Ce ar trebui să scrie pe inscripție? Una dintre cele mai frecvente inscripții este aparent corectă: „Către victime". Dar la ce victimă se referă? La victima activă, la soldații morți? Un TERMEN care se potrivește, fără îndoială, multora dintre cei care au căzut atunci se referă la victimele pasive, la soldații care au fost doar ademeniți și au murit dintr-un motiv greșit. Aceasta ar însemna că victima activă este transformată *ex post* într-una pasivă. Ambele variante se exclud reciproc, ambele pot fi citite printre rânduri, ambele se adresează observatorului în moduri diferite, ambele cu același cuvânt „victimă", care într-un fel sau altul a fost glorificată de patrie.

138 Vezi *supra,* nota 19.

139 Albrecht Dihle m-a avertizat corect asupra faptului că explicația jertfei lui Hristos bazată pe oameni, și în acest sens limitată (conform lui Ioan 11:50), a fost folosită mai puțin decât justificările mai generale care apar în Ioan 15:13 sau Ioan 3:16, care erau mai frecvent înscrise în mărturisirile celor căzuți. Cu toate acestea, o cercetare care să țină cont de perioadă și de mărturisire este necesară pentru a continua întrebările inițiate de Ernst Kanio (vezi *mai sus,* nota 19).

140 Și în acest caz, îmi permit să citez fără modificări textul președintelui I, din 1987, deoarece, din păcate, critica la adresa inscripției, care a fost planificată la momentul respectiv și a fost pusă în aplicare ulterior, rămâne valabilă: „Către victimele guvernului de violență". Soldații sunt redefiniți ca simple „victime", astfel încât evreii uciși, considerați „victime pasive", sunt plasați pe același nivel și sunt atât incluși, cât și excluși. Consecințele politice grave ale unei astfel de semantici trebuie încă rezolvate.

Dacă conceptul este folosit pentru a se referi la evrei, dificultatea este și mai mare. Într-un anumit sens, se poate argumenta că aceștia au fost victime pasive, dar tocmai aici se ascunde interpretarea naționalistă. Pentru ideologia național-socialistă, rolul de victimă pe care evreii au trebuit să-l îndure a deschis calea pentru curățarea lumii de ei. Adică, conceptul pasiv de victimă nu este aplicabil evreilor; cu toate acestea, este dificil de presupus că au fost victime active. Au fost împiedicați să facă acest lucru prin simplă exterminare, cel mai adesea fără nicio oportunitate de a se sacrifica pentru cineva. Astfel, devine clar că „moartea pentru Patrie", care în monumentele Republicii Federale a fost transformată în conceptul de victimă, nu poate face dreptate modului în care noi, germanii, am murit în secolul al XX-lea.

Prin aceasta, limita patriotismului a fost atinsă. Nu mai este susceptibil de a fi reprezentat în monumente. A muri pentru propria țară nu mai este o promisiune dulce sau plăcută de fericire. „Victima", dimpotrivă, rămâne ambiguă. Aceasta este experiența noastră, dar nu și a altora. Ar trebui să ne asumăm experiența. Prin urmare, pentru a încheia, aș dori să menționez câteva criterii care pot defini patria dincolo de acel tărâm muritor: patria este întotdeauna situată între comunitatea locală și intimitate, între regiune și intimitate, pe de o parte, și umanitate, pe de altă parte. Această umanitate, spre deosebire de cea din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, a devenit o unitate empirică foarte concretă și, deși nu este un „obiect", este condiția oricărei acțiuni posibile pe planeta noastră.

În forma sa de stat-națiune, patria a fost, în secolele precedente, un principiu optim de organizare în ceea ce privește capacitatea de acțiune politică. Ea completa cadrul unui stat-națiune instituțional. În prezent, capacitatea optimă de acțiune nu mai este legată pur și simplu de această unitate, considerată îndoielnică din patru puncte de vedere:

1. Din punct de vedere economic, nu mai există patrii native ;

2. Din punct de vedere ecologic, nicio țară nu posedă o graniță pe care să o poată controla;

1. Din punct de vedere al comunicării, nu mai este posibil să se stabilească și să se mențină autonomia națiunii. Și - acesta este probabil punctul important -

4. Toate unitățile politice au devenit atât de integrate în federații încât o patrie nu mai poate fi numită patria unei comunități suverane de acțiune.

În contrast cu acest proces, găsim cererea arhaică de a întemeia sau temperă o patrie, o abordare fundamentalistă care continuă să prolifereze pe întreaga planetă.

Stemberger a avut curajul să vorbească despre patrie în 1947. Patria vie , nu cea muritoare. Acest articol a apărut atunci în revista *Die Wandlung* [Schimbarea]. Ce s-a schimbat de atunci? CU SIGURANȚĂ se păstrează un minim de organizare, situat între mica patrie, în care se trăiește, pe de o parte, și umanitatea, a cărei organizare, pe de altă parte, este sarcina tuturor. În acest

sens, acest minim oferă suficient spațiu pentru patria noastră, care poate nu are nevoie să i se caute nicio identitate. Poate că această patrie, această sarcină, este ceva ce ne-a fost dat.

[ANEXĂ 2003]

La șaisprezece ani după acest discurs, au fost adăugate trei scurte api n dice.

1. Lunile amețitoare ale reunificării, din noiembrie 1989 până în octombrie 1990, au demonstrat măsura în care, pentru noi, patria se identificase cu Republica Federală Germania, un *principiu* asumat cu decenii mai devreme. Patriotismul constituțional invocat de Dolf Stemberger a determinat un rapid acord politic și constituțional între Germania de Est și cea de Vest. Teama care a stârnit în rândul tuturor vecinilor noștri - renașterea unui pan-naționalism german, o teamă împărtășită și alimentată de mulți dintre intelectualii noștri - s-a dovedit până acum nejustificată, cu excepția cercurilor marginale, de extremă dreaptă, comune în Europa. În realitate, ceea ce îi împiedică pe germani să acționeze pragmatic și rațional este un antinaționalism profund înrădăcinat.

rămâne nerezolvată o *problemă reală,* una pe care guvernul Germaniei unificate, pe atunci responsabil, nu a prevăzut-o, cu atât mai puțin nu a planificat-o: realizarea reunificării nu doar politic, ci și din punct de vedere social și economic. Nu a făcut apel la predispoziția patriotică la sacrificiu, care în 1990 era concepută și posibilă, cu consecințe care ne vor cere și mai multe sacrificii. Nu a implementat compensații economice excepționale, care la vremea respectivă erau eficiente pentru crearea Republicii Federale. Reparațiile obligatorii, cerute de statul de drept, nu s-au limitat - așa cum exemplifica modelul francez post-napoleonic eficient - la beneficii bănești (deși, în acel caz, acestea erau egale pentru ambele părți): cu consecințe materiale și socio-psihologice care nu au fost încă depășite. Astfel, leoaica aparent învinsă...

26. D. Stemberger, „Begriff des Vaterlands": *Die Wcinillnui' 2* (1947), pp. ic ' i '>

există libii, în care ființa determină conștiința, iese din nou la iveală involuntar.

2. Deși statul-națiune clasic este în prezent diminuat sau integrat în structuri federale, structural, la nivelul agregatelor superioare, se repetă aceleași provocări privind împărțirea capacității de acțiune în politica internă și externă. Delimitarea între intern și extern, între sus și jos („subsidiar"), ambele supuse unor factori temporali de transformare: Alianță? Mai devreme sau mai târziu? Totul trebuie calculat cu precizie, distribuit echitabil între parteneri și realizat cu o presiune mai mare sau mai mică. *Globalizarea lui Carl Schmitt* devine din nou virulentă, deși acum fără pretenții hegemonice, dar cu premisa federalistă că inegalii trebuie tratați ca egali - adică cu noi premise ideologice și cu vechile provocări ale globalizării. Ce teritoriu este inclus sau exclus conform constituției? Europa? Doar Europa? Cine face parte din ea? Cine nu? Unde sunt granițele? Au acestea o densitate diferită din punct de vedere geografic? Câte suveranități sau organisme decizionale care se suprapun pot fi susținute? Este posibil să se conceapă, să se planifice și să se implementeze forme de uniune de densitate, intensitate și viteză variabile? Ceea ce odinioară era determinat sau așteptat de la individ, națiune sau popor este acum cerut sau impus și de la instituții, sindicate sau asociații cu pretenții instituționale. Constituția Europeană ne întâmpină.

3. Există un fapt semantic interesant: conceptul de „naționalism " – spre deosebire de „patriotism" – a fost folosit doar în rare ocazii, și în aceste cazuri doar de extrema dreaptă, pentru a desemna mișcarea socială sau politică în sine. Un exemplu timpuriu este oferit de Ernst Moritz Arndt. Fiind un democrat consecvent, el a definit „naționalismul" ca fiind condiția prealabilă necesară pentru cosmopolitism. Abia la sfârșitul secolului al XIX-lea au îndrăznit naționaliștii irlandezi să se autointituleze cu acest nume.27 Pentru prima dată, în jurul anului 1900, Maurice Barrès a dezvoltat o doctrină strictă a naționalismului francez · care, jurând răzbunare împotriva Germaniei, îndeplinea criterii care nu puteau fi concepute decât în mod ideal ca fiind antigermane : și anume, naționalismul său era simultan anticapitalist, antiparlamentar, antisocialist și antisemit. Elemente care, dimpotrivă, au fost preluate și redefinite după Primul Război Mondial de către frații Ernst și Friedrich Georg Jünger pentru naționalismul german.

7. Despre acest fapt neobișnuit, vezi E. Hobsbawm, *Națiuni și naționalism,* Cambridge, 1990, p. 105 |tradus de J. Beltrán, *Națiuni și naționalism din secolul al XIX-lea,* Barcelona, Crítica, 1992|.

Hitler a folosit, de asemenea, „naționalismul", precum și „fanatismul" și „șovinismul" ca sloganuri cu scopul de a genera unitate, deși fără a le plasa retoric într-o poziție atât de centrală precum, de exemplu, „comunitatea națională" *[Volksgemeinschaft] sau „* rasă [141]".

141 Despre aceasta, a se vedea R. Koselleck și B. Schõnemann/KF Werner, „Volk, N.ni.ui

Prin urmare, atunci când epoca noastră este numită – așa cum s-a dezvoltat de la Revoluția Franceză încoace, ale cărei consecințe globale nu s-au încheiat încă – epoca naționalismului, se folosește o definiție categorială ciudată, una care a fost cândva folosită prin consens pentru a se defini pe sine și care, în orice caz, are nevoie (din 1945 încoace) de o fundamentare teoretică.

Autodesemnările emfatice cu care societatea, care era atunci în mare parte concepută în termeni de clase sociale, a încercat să se redefinească și să se reconstituie în noi mișcări sunt: democratismul, liberalismul, constituționalismul, conservatorismul, socialismul, fascismul, național-socialismul .....
și comunism, dar nu naționalism. Toate se bazează pe conceptul de patriotism, care le precede și le presupune. Tendința ambivalentă inerentă - excluderea, prin delimitarea autonomă a propriei patrii, a altor patrii cărora le sunt acordate aceleași drepturi - se repetă structural în toate conceptele de mișcare din modernitatea noastră. Acest lucru se aplică tuturor conceptelor de mișcare, indiferent dacă „patria" este legată de o „clasă", o „rasă", un „popor", o „masă", o „națiune", o „constituție", o „societate" sau orice altceva. Herbert Spencer a investigat acest lucru într-un mod exemplar în capitolul său „Prejudecata patriotismului": „Căci, în timp ce [142]excesul de egoism este considerat peste tot un defect, excesul de patriotism nu este nicăieri considerat un defect". Dar antipatriotismul a condus, dimpotrivă, la aceeași perversiune [143]. Prin urmare, patriotismul este una dintre acele probleme situaționale irezolvabile a căror dizolvare în timp are ca rezultat doar o deplasare către alte niveluri. Nici o structurare diacronică nu elimină apon.1-ul structural inerent patriotismului.

Aporia naționalismului, care constă în incapacitatea sa de a găsi, chiar și ca „pannaționalism" [144], o cale către un punct de întâlnire supranațional, a fost studiată până la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial în primul rând sub expresia „patriotismului".

Masse, Nationalismus", în O. Brunner *și colab.* (eds.), *Geschichtliche Grutidbegrif/e,* vol Stuttgart, 1992, p. 399 s. *passim.*

142 H. Spencer, *Studiul sociologiei* [1873], Londra, [141] <888, pp. 204-210

143 *Ibidem,* p. 216.

144 Heinrich Weber, 1909, véase R. Koselleck *et al.,* „Volk", cil., p. 40!.

„Acest lucru este valabil atât pentru autocritica, dusă la extrem într-un mod perspicace și fără rezerve, a lui Georg F. Nicolai" [2] , cât și pentru analiza lingvistică și comportamentală sobră a lui Robert Michels." În ambele cazuri, conceptul sau categoria de „naționalism" nu era încă disponibilă și „în orice caz a fost evitată. Chiar și Friedrich Wolters, un prozelit legat prin jurământ de patrie într-un mod la fel de emfatic pe cât de patetic, nu a folosit categoria de «patriotism» nici măcar o dată în 1927, cu atât mai puțin un concept precum «naționalismul», care urmărește să genereze unitate" [4] .

Două concluzii metodologice pot fi trase din acest diagnostic , care se întinde pe o perioadă de un secol și jumătate. În primul rând, opoziția morală, plauzibilă o vreme, dintre patriotismul rău și cel bun nu mai duce nicăieri. Nici înlocuirea „patriotismului" rău cu condamnabilul „naționalism" nu elimină principiul semantic conform căruia patriotismul bun se găsește de obicei în primul rând de propria tabără, în timp ce patriotismul rău se găsește de obicei de cealaltă. Ca și în cazul „naționalismului", nici „patriotismul" nu poate fi determinat ontologic. Utilizarea lingvistică, întotdeauna condiționată de interese, impune, în cazul acestor concepte mai mult decât în altele, o explicație funcțională, chiar dacă aceasta lasă critica ideologică fără un fundament solid.

În al doilea rând, proiecția, atât de plauzibilă dintr-o perspectivă logică și ideologică, a ascensiunii progresive de la individ (și Limilia sa) la *umanitate* , trecând prin popor sau națiune, s-a dovedit, de fapt, a fi un obstacol în calea propriei sale împliniri. Încă din Iluminism, acest model liniar a fost invocat sau apelat. În Primul Război Mondial, Ernst Joel se referea încă în 1916 la „faptul paradoxal actual că comunitatea patriei autentice este non-națională, supranațională". Henri Barbusse a coroborat acest lucru în 1918: „Umanitatea în loc de națiune. În 1789 revoluționarii strigau: «Toți francezii sunt egali». Noi spunem: «Toate persoanele!». Egalitatea cere norme comune pentru toate persoanele umanității." Au trecut mulți ani de atunci fără ca citatul să-și piardă forța normativă. Totuși, deși umanitatea—

U (i. K Nicolai, *The Biology of War. Reflections of a Natural Scientist for Reflection,* Uppsala, 1918; Zurich, [ed. a 2-a] 1919; Darmstadt, [:] 1983.

I l. Vezi *supra,* nota 21.

HF Wolters, *Patru discursuri despre patrie,* ed. de F. Hirt, Breslau, 1927, cu victoria asupra imaginii încrucișate a cercului lui Stefan George: -Lucrări de cercetare •uih <l< ni Krcisc der Blatter fûr die Kunst».

iv F. Joël, ■ Kamcradcschaft», en *Scopul. Apeluri la spirit activ,* ed. de K. Hi-II»'I. Mutile li, 1916, p. 162.

h. 1 J. Barbusse, *Der Scbirnrner im Ahgrund. Ein Manifest an aile Denkenden,* ed. dit mana de I. (.ulei, Basilca/I.cipzig, sap 60 [trad, de Q. Saldaña, *The Shining in* Madrid, I 92 I

datele existente empiric au crescut prin integrare .....

Legăturile tehnico-industriale, densitatea sa și o interdependență socială și reciprocă care continuă să crească, transformarea sa într-un actor sunt încă în așteptare. Rămâne obiect de referință, ușor impregnat cu conținut ideologic,

pentru toți politicienii, economiștii *și* teologii care acționează în numele unei universalități. Schimbarea denumirii din politica externă pluralistă, creată de Stat, în „politică internă globală" este doar un indicator al faptului că problemele au fost strămutate, dar nu rezolvate. Acolo unde odinioară se purtau războaie, acum izbucnesc războaie civile.

Barierele care odinioară erau legitimate în numele patriotismului sau definite în termeni naționali și în spatele cărora actorii politici sau grupurile economice își asigurau superioritatea – sau chiar inocența – sunt redenumite și ridicate din nou ca sisteme mai ample, dar în niciun caz nu dispar. Elementele moștenite ale patriotismului, care se exclud reciproc și se pluralizează în nenumărate patriotisme, sunt omniprezente pe întreaga planetă.

REVOLUȚIA CA CONCEPT ȘI CA METAFORĂ
Despre semantica unui cuvânt într-un timp emfatic

Încă din Iluminism, cuvântul și conceptul de *revoluție* au fost folosite în funcție de circumstanțe, dar în mod continuu. Prin urmare, trebuie să existe ceva asemănător unei experiențe generale a revoluției : fie ea politică, științifică, economică, tehnică, socială sau culturală. Mai mult, modernitatea și violența pot fi caracterizate drept „revoluționare", un termen aplicabil în funcție de context. „Revoluție" este, așadar, un cuvânt cheie omniprezent, un concept sociopolitic și, de asemenea, un termen științific. Termenul și, odată cu el, toate stările de fapt pe care le cuprinde sau la care se referă, apare în vocabularul științelor sociale, științelor culturale, istoriei și limbii [CXLV]. În acest articol, nu intenționez să leg toate aceste domenii eterogene . De fapt, vreau să arăt diferențele, diferențe a căror reflectare rămâne o provocare generală.

UN CONCEPT FUNDAMENTAL AL MODERNITĂȚII

I Istoria conceptului de „revoluție" arată cum elemente permanente de repetiție și, din ce în ce mai mult, straturi inovatoare de semnificație sunt conținute în cadrul aceluiași concept.

Conceptul de revoluție este modern. De la sfârșitul Evului Mediu, cuvântul a intrat în limbajul politic, mai întâi în Italia, apoi

---

CXLVVezi C. I. Meyer, „Teoriile revoluției astăzi", în H.U. Wehler (ed.), *200 de ani de revoluție și cercetare a revoluției moderne,* Göttingen, 1976; în plus,

II Rein.liter (ed.), *Despre dezvoltarea conceptului modern de revoluție,* Innsbruck, 1980. Ih'.ile culi mees, Je forma *extensa por* lo que hace a la historia conceptuală, R. Koselleck, < li Mi-ici, |. I'isch y N. Bulst, «Revolution, Rebellion, Aufruhr, Zivil», en O. Brun iti! *el .il* (eds.), (*lescbiehtliche Grundbegriffe,* vol. 5, Stuttgart, 1984, p. 653-788, con llli'iilc'. y releí encías bibliográlicas pertinentes.

HIS I (.) HI AS HI ' < >H< I I- J i i', în limbile occidentale și de acolo a ajuns și în Germania în secolul al XVIII-lea. Strict vorbind, conceptul așa cum este înțeles și utilizat astăzi a devenit larg răspândit abia după Revoluție. De atunci, experiențele și așteptările concrete au fost grupate într-un concept fundamental. Deși, individual, acestea erau deja asociate cu conceptul de revoluție, abia din 1789 au fost integrate în acest concept în toată complexitatea sa.

Dintr-o perspectivă analitică, conceptul de revoluție a cuprins cel puțin două domenii de experiență începând cu 1789, care nu aparțin neapărat aceleiași categorii. Pe de o parte, conceptul se referă la tulburările violente ale unei revolte care se poate transforma în război civil, o revoltă care oricum aduce o schimbare a constituției.

Pe de altă parte, conceptul indică o transformare structurală pe termen lung care își are originea în trecut și poate afecta viitorul. În acest fel, conceptul abordează sensul de „revoluție iminentă", un proces sau o evoluție. În această ultimă utilizare, conceptul transcende sensul politic restrâns legat de violența care vizează depășirea întregii societăți. Se poate referi la diverse sectoare individual, de la industrie la cultură și știință.

În cele din urmă, este un concept complex care, mai presus de toate, posedă un caracter politic, dar cuprinde și un context social mai larg. Desemnează atât o schimbare violentă, pe termen scurt, cât și un proces istoric de transformare pe termen lung. Ambele câmpuri semantice pot fi utilizate independent, dar, de la Revoluția Franceză încoace, este obișnuit ca ele să fie legate direct în cadrul aceluiași concept de revoluție. Componenta istorică pe termen lung explică obiectivul politic, iar invers, dimensiunea istorică este dedusă din obiectivul politic. Conceptul conduce la cunoaștere și, simultan, indică acțiunea care trebuie întreprinsă. Aceasta constituie modernitatea sa. Este un concept reflexiv care grupează condițiile acțiunii politice cu analiza cunoașterii istorice. Cuprinde atât fezabilitatea reformei, cât și natura automată a evoluției. Ambele sunt contra-concepte ale căror semnificații fac parte din „revoluție".

Totuși, conceptul nu este doar modern. El conține și experiențe premoderne. Reunește straturi semantice ordonate în funcție de diferitele lor profunzimi istorice. În special utilizarea politică mai concretă a cuvântului revoluție cuprinde experiențe și cunoștințe dobândite anterior, într-un mod diferit sau similar, deși înțelese cu alte concepte. Acestea ajung până în istoria greacă și romană, au fost adoptate în uzul lingvistic modern și, în final, au trecut în limbile vernaculare. În ciuda utilizării lor

În legătură cu cazul specific, aceste conținuturi pot fi împărțite în trei grupe.

În primul rând, tulburările politice violente sunt definite de sus în jos de către puterile conducătoare. Acest grup include – dintre care unele există și astăzi – *tumultus, turba, seditio, conjurația și rebel llín.* Tumultul, insurecția, sedиția, conspirația, rebeliunea și răscoala – analog cu grecescul *stasis* – au în mare parte același sens ca și expresiile latine, care apăreau și în dreptul roman.

Un al doilea grup descrie tulburările dintr-o perspectivă oarecum neutră, obiectivă: *discordia* - discordie, *bellum civile* - război civil , *motus* - mișcare, *vicissitudo* - schimbare.

În cele din urmă, un al treilea grup descrie tulburările indirect, printr-o narațiune legitimatoare care justifică acțiunile de jos în sus. Aceasta este îndreptată împotriva tiranilor, a despotismului și, abia de la Revoluția Franceză încoace, împotriva dictaturii.

Această tipologie, prezentată în linii mari, nu implică faptul că, în ciuda continuității terminologice până în prezent, titlurile juridice și conflictele efective nu s-au schimbat de la o situație la alta și de la o epocă la alta. Cu toate acestea, semantica nu este atât de abstractă sau variabilă încât să împiedice identificarea unor structuri comune în cadrul unei terminologii moștenite.

În majoritatea cazurilor, acestea erau concepte juridice legate de o ordine politică existentă. Când tulburări amenințau această ordine, toți cei implicați recurgeau la un drept potențial comun. Și dacă surveneau schimbări în forma de guvernare, acestea rămâneau, în general, în limitele posibilităților limitate ale exercitării puterii de către om. Formele grecești de guvernare - monarhia, aristocrația și democrația, împreună cu variantele lor degenerate - rămâneau aplicabile, în ciuda schimbărilor fundamentale care au avut loc în istoria europeană, fără a contrazice datele experienței sau posibilele așteptări. Același lucru este valabil și pentru formele în care s-au manifestat tulburările și războaiele civile. Doctrinele lui Tucidide și Tacit nu au fost doar utilizate și transmise teoretic, ci puteau fi aplicate și empiric.

Această situație s-a schimbat lent, deși doar parțial, odată cu introducerea expresiei „revoluție", care a devenit în cele din urmă un nou concept care caracterizează modernitatea. Inițial, în secolul al XVI-lea, „revoluția" desemna schimbarea, rebeliunea, răsturnarea conducătorului sau modificarea formei de guvernare. Modificarea formei de guvernare putea fi interpretată, pe baza orbitei planetelor, legată de lege și, prin urmare, necesară, ca ciclul formelor de guvernare în sensul tradițional, urmându-l, de exemplu, pe Polybius. Hobbes a văzut în revoluția engleză o *mișcare circulară—*

Teoria conform căreia istoria, de la monarhie la democrație, trecând prin guvernarea aristocratică și parlamentară, și-a refăcut pașii în cele din urmă prin formele de guvernare anterioare până la revenirea finală la monarhie. După cum se știe deja, această interpretare nu poate fi aplicată cursului Revoluției Franceze. Mai mult, este posibil ca, chiar înainte de începerea acesteia, să fi fost făcute predicții bazate pe raționament analogic. Prin cunoștințele sale istorice, Diderot a putut anticipa în 1780 o dictatură acceptată de bunăvoie ca urmare a revoluției din Franța. Wieland, bazat pe cunoștințe similare, a subliniat cu un an și jumătate înainte de instaurarea imperiului său că Napoleon va fi viitorul *dictator perpetuu.*

În secolul al XVIII-lea, conceptul s-a extins într-un sens propriu filosofiei istoriei. Se referea la schimbarea prin excelență, o schimbare care cuprindea toate aspectele vieții și care ar trebui să conducă progresiv spre un viitor mai bun. Suma revoluțiilor... s-a unit în cele din urmă în colectivul singular al revoluției pentru o .....
fermă, care a devenit subiectul poveștii. Revoluția dobândită.....
.....
caracterul necesității istorice. Promovarea ei era o sarcină susceptibilă de a fi aprobată; într-adevăr, era o obligație. A devenit o forță legitimatoare pentru transformări care anterior fuseseră tabu sau care nici măcar nu avuseseră loc în domeniul experienței. A fi rebel era NEGATIV , a fi revoluționar căpăta un sens pozitiv. De exemplu, *„contra-révolutionnaire"* a fost tradus la Berlin, în 1800, ca „inamic al statului" (în lexiconul lui Catel despre limbajul revoluționar).

În același timp, „revoluția" a dat naștere la noi așteptări care nu existaseră înainte. Cu toate acestea, punctele de vedere tradiționale sunt vizibile și în acest sens. Un curent religios subteran pătrunde în toate așteptările revoluționare. După cum spunea Friedrich Schlegel: „Dorința revoluționară de a realiza Împărăția lui Dumnezeu _ punctul elastic al creației progresive și începutul istoriei moderne " . Iar Novalis i-a confirmat personal acest lucru: „Înțelegi secretele vremurilor. Revoluția a avut asupra ta efectul pe care trebuia să-l aibă ; sau, mai degrabă, ești un membru invizibil al revoluției sacre " .....
care este un mesia la plural care a apărut pe pământ."

Așteptarea mântuirii, indiferent cum ar fi fost transmisă, care până atunci fusese religioasă, a pătruns conceptul modern de revoluție în toate cazurile în care era orientat spre un obiectiv care promitea fericirea pământească și absența puterii. Acest lucru este valabil pentru conceptele liberale, democratice, socialiste și comuniste de revoluție, indiferent de diferitele moduri în care sunt articulate fazele lor.

Într-un sens care se opune acestei caracteristici teologice dominante, conceptul modern de revoluție poartă și experiență în

Concepte tradiționale care anterior erau concepute doar ca rebeliune și război civil, acest conținut face parte și din experiența modernă a revoluției și a conceptului acesteia. „Revoluția" conține, conform sensului inițial de revenire, ideea unor posibile analogii, a unor similarități structurale în dezvoltarea unei schimbări politice violente a formei de guvernare.

Pluralitatea de straturi, cu semnificații susceptibile la interpretări opuse, pe care o posedă „revoluția" a făcut din aceasta un concept predispus, încă din 1789, atât la încărcarea ideologică, cât și la a face obiectul criticii ideologice. În funcție de perspectivă, va prevala unul sau altul dintre semnificații. „Nu este cinstit", scria un contemporan în jurul anului 1830, „să tratezi revoluția ca pe un întreg închis, să o prezinți ca pe o singură persoană și să scrii: revoluția vrea asta și face aia". În spatele unei astfel de utilizări lingvistice au existat întotdeauna intenții politice; scopul era reafirmarea propriei poziții și propagarea ei. Această observație poate fi generalizată. Conceptul în sine a obligat la alegerea unei tabere. Din 1789, „revoluția" a fost un concept partizan, deoarece implică experiențe care pot fi interpretate în moduri opuse. În conceptul de „revoluție", prin urmare, există o gradație de straturi temporal diferite, care sunt utilizate, amestecate și dozate în moduri diferite, în funcție de poziția politică.

În jurul anului 1800, semantica modernității revoluționare se dezvoltase deja pe deplin. Ceea ce se adaugă sunt determinări empirice complementare care specifică conceptul, ca de exemplu atunci când se vorbește despre revoluția științifică, tehnică și industrială, care până atunci nu avea precedent. Această conceptualizare dă naștere, datorită transferabilității producțiilor științifice, tehnice și industriale dintr-o țară în alta, unui raționament analogic care presupune similarități structurale. Nu există aproape deloc concepte istorice fundamentale care să reunească singularul și repetitivul, diacronicul și sincronicul, așa cum o face conceptul de „revoluție". Conceptul modern de revoluție dezvăluie o serie de principii precum singularitatea diacronică, dar și procesuală, adăugirile inovatoare și repetarea elementelor și structurilor. Diacronia și sincronia sunt în mod necesar împletite la nivel lingvistic. Conceptul posedă un impuls istoric care duce la inovație, dar și numeroase aspecte de permanență sau repetiție discretă.

Explorarea noastră istorico-conceptuală aruncă o nouă lumină asupra presupusului conflict dintre abstractizarea sociologică *și* concretețea istorică . Principiul teoretic conținut în conceptul de „revoluție" ne împiedică să considerăm presupusa modernitate revoluționară ca fiind absolut unică. Există structuri în cadrul acesteia care explorează profund ceea ce se numește istorie medievală sau antică. Tocmai din acest motiv, este H r. i < > i< IA i > i (<) N < iri < >

posibil să transmit narațiunea dramatică a episodului meu revoluționar. .. .. beton cu premise structurale, care pot fi înțelese doar, adică prin enunțuri teoretice generale.

Perspectiva noastră istorico-conceptuală nu ar trebui să ne conducă la o explicație suficientă a conceptului prin încurcătura lingvistică dintre sincronie și diacronie. Trebuie făcută referire la metafizică pentru a clarifica distanța dintre întruchiparea lingvistică, realitatea istorică și analiza istorico-sociologică. Metafora este folosită în mod necesar pentru a permite trecerea de la experiența istorică la interpretarea științifică.

Ce implică aplicarea cuvântului „revoluție" în sfera sociopolitică? Inițial, verbul însemna „a rostogoli" — de exemplu, piatra mormântului lui Hristos —; *revoluții* însemna, în general, o schimbare profundă și, mai precis, „a nu". Acest conținut semantic putea fi folosit în astronomie,..... ..... Copernic a făcut acest lucru, și mai mult într-un dublu sens: „revoluție" însemna atât mișcarea Pământului în jurul Soarelui, cât și, în același timp, mișcarea Pământului pe propria axă. Era un concept nou în măsura în care fusese fundamentat științific, adică în măsura în care se opunea a ceea ce era doar discutabil. În acest fel, a devenit posibilă și concepția schimbării istorice pe termen lung, împreună cu recursivitatea sa. Sensul său dublu - mișcarea Pământului pe propria axă, precum și în jurul Soarelui și, în final, mișcarea sa odată cu cea a sistemului solar - a devenit larg răspândit datorită metaforei spirale caracteristice filosofiei istoriei din secolul al XIX-lea.

Transferul din domeniul naturii și al astronomiei fizice către limbajul politic a avut consecințe importante pentru elaborarea experienței și a teoriilor. Inițial, cadrul semnificativ a provenit din astrologie, predominantă în Renaștere. Legarea destinelor oamenilor de constelațiile asirienilor a conferit venirii și plecării, în special ascensiunii și descreșterii corpurilor cerești terestre, un fel de determinare previzibilă. În acest sens, Kepler l-a diagnosticat pe Wallenstein cu o „nobilă" și „impunătoare revoluție". Conceptul natural și, în această măsură, metaistoric a dobândit o demnitate istorică. În utilizarea de către Kepler a cuvântului „revoluție", rolul politic al unui individ și constelația aproape naturală a puterilor politice active converg.

Trecerea de la revoluția naturală a stelelor la limbajul măgarului a însemnat chiar mai mult, mult mai mult decât ar fi putut însemna tot tenisul.

« I Vi i I *(I* < (II f Í (ri pf c f r < *i N (i I*> *I* < > L *(<*) *H* ( ) *MI I Al SAU A*

Înțelegerea existentă a evenimentelor până în acel moment se referea la tulburări, revolte, lovituri de stat și războaie civile aparent lipsite de sens. Acțiunile și evenimentele concrete erau abstractizate din contextele juridice, morale sau teologice care le dădeau sens și se situau în relații de lungă durată care se desfășurau cu o necesitate aproape naturală. Ceea ce fusese doar un măcel lipsit de sens a dobândit, odată cu conceptul de revoluție, caracterul unei necesități absolute care integra cazuri concrete în procese de lungă durată, făcându-le astfel inteligibile. Conceptul natural de revoluție a pregătit calea pentru conceptul propriu filosofiei istoriei, caracterizat printr-o mișcare

generală, în cele din urmă ireversibilă. Leibniz a fost primul care a folosit conceptul în acest sens. El a transformat metafora naturală într-un concept lingvistico-filosofic cu o perspectivă globală asupra viitorului.

Totuși, sensul fundamental al întoarcerii, al repetiției, putea fi folosit în continuare. De fapt, acesta era substratul natural care conferă conceptului - relevanța sa politică și importanța crucială în limbajul cotidian. Revoluția, considerată ca revenirea la o stare mai fericită, exact conform principiilor legii naturale, este sensul care a caracterizat expresia în Revoluția Franceză *și* nu doar ca simplă propagandă . Kautsky a evocat chiar renașterea pe care o va experimenta omenirea prin revoluția finală, cea a proletariatului. Starea paradisiacă originală, găsită la sfârșitul procesului revoluționar, face parte din domeniul metaforic încă activ al conceptului, un domeniu de care acesta nu a fost niciodată complet detașat în limbajul politic. Este dificil de conceput depășirea alienării și a răscumpărării în alt sens decât ca revenirea la ceea ce s-a pierdut, recuperarea fericirii.

Sensul natural subiacent, care pătrunde metaforic în conceptul de revoluție, a avut efecte și mai ample. Nu numai circularitatea mișcării, ci și succesiunea sa necesară, iminentă, au permis formularea unor afirmații în domeniul teoriei istorice. O parte din experiența fiecărei revoluții este sentimentul că evenimentele se acumulează, că se accelerează. Această experiență elementară a devenit acum o înțelegere înrădăcinată în teoria istorică prin conceptul unei evoluții accelerate. Originea sa în limbajul politic al Revoluției Franceze dezvăluie o dublă utilizare. În ambele cazuri, revenirea a fost criteriul de evaluare. Când Robespierre le-a cerut francezilor să-și îndeplinească datoria și să accelereze revoluția, el a căutat să pună în mișcare, înainte de termen, progresul revoluției către domnia virtuoasă a unei societăți autoreglementate. Ceva ce, în orice caz, s-ar întâmpla inevitabil. Scopul era deja stabilit dinainte de legile etern valabile ale moralității, la care se putea apela întotdeauna și care, în cele din urmă, aveau să devină realitate.

AL LUI EU SAU EU CA t) EU ' <) N < IPI < >•.

istorie din ce în ce mai autonomă. Metafora se estompează și dă naștere unui concept de revoluție care poate fi descris ca fiind autentic, istoric. Ciclul stelelor a permis împrumuturi metaloice care au extras dintr-o istorie în veșminte împrumutate un nou sens, mai precis, care a descoperit istoria ca o revoluție. De asemenea, pasul de la așteptarea teologică a sfârșitului veacurilor la teleologia progresului imanent istoriei s-a realizat prin reinterpretarea metaforică a scurtării timpului dinaintea sfârșitului lumii într-o accelerare controlabilă de om, cu scopul de a realiza revoluția definitivă în avans. Procesele repetitive *și* inovațiile progresului, factorii determinanți pe termen lung și schimbările din constelații, rolul umanității și accelerarea au devenit, susținute de semnificațiile lor naturale. 1. Conceptele teologice subiacente, în analogii ale revoluțiilor istorice, sunt conceptele de experiență politică și cunoaștere științifică a istoriei. Întrebarea dacă acestea pot renunța complet la semnificațiile lor naturale - sau chiar religioase - rămâne deschisă. Probabil că trebuie să se răspundă negativ.

10

DESPRE ISTORIA CONCEPTUALĂ A UTOPIEI TEMPORALE

Tenui-ul meu este irupția viitorului în utopie sau, cu alte cuvinte: impunerea utopiei în istoria filosofiei, care, în sens literal, există abia din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Pe scurt, voi pleca de la temporalizarea utopiei.

Mai întâi, voi spune ceva despre istoria cuvântului și a conceptului de „utopie" pentru a clarifica momentul schimbării, momentul din care utopia a fost modificată prin ceea ce poate fi numit Temporalizarea utopiei, și anume a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. În a doua parte, voi schița secolele al XIX-lea și al XX-lea, luând în considerare consecințele temporalizării a ceea ce numim utopie.

În prezent, termenul „utopie" poate fi conotativ, fie pozitiv, fie negativ. Acest lucru depinde în primul rând de poziția politică a celor care îl utilizează. Trecuseră aproape trei sute de ani de la apariția lui Thomas More înainte ca acesta să intre în sfera discursului politic și social. Termenul „utopie", care astăzi evocă de obicei o noțiune preconceptă despre o categorie sociopolitică - una care ajută la anticiparea anumitor elemente ale viitorului politic - are puține în comun cu sensul *inventat de Thomas More* în opera sa, care însemna „ *nicăieri".*

În primul rând, este necesar să se facă distincția între numele cărții și cel al insulei, a cărei societate o descrie More în cartea cu același nume. Această insulă este un „nicăieri" în sensul unei denumiri foarte specifice pentru o insulă situată dincolo de ceea ce cunoștea experiența umană până atunci. Acum, atât insula, cât și cartea pot fi numite „Utopia". Două linii lingvistice sunt posibile de atunci încolo - una obiectivă, referindu-se la insula numită Utopia și la ordinea sa socială, iar cealaltă designativă, folosită pentru a se referi la cărțile care tratează teme „utopice". Cu toate acestea, a trecut mult timp până când ex-

Evident, expresia „se datorează progresului" plasează o intruziune bruscă în structura socială tradițională a unei familii de artizani într-un interval de timp specific. Anterior, confirmarea era considerată nu doar un rit religios de trecere, ci și unul social. Acum era diferit. Admiterea la masa adulților nu mai era legată de obiceiurile religioase. Aceasta este clasificarea de bază care reiese din exemplul utilizării cuvântului „progres", așa cum este relatat de martorul nostru. Și se percepe, de asemenea, sentimentul subiacent că noul comportament este mai bun decât cel vechi.

Însă a fost subliniat un alt aspect: așezarea fiului cel mic la masă nu a fost opera lui, ci mai degrabă „datorită progresului". Meșteșugarul face doar ceea ce este potrivit vremii. Rolul agentului empiric este redefinit; el efectuează o acțiune a cărei origine și sens sunt atribuite progresului . Acțiunea individuală este revelată ca un eveniment care transcende agentul.

Astfel, avem două criterii care caracterizează actul nostru lingvistic din viața de zi cu zi din jurul anului 1890: în primul rând, este un concept de perspectivă temporală, iar în al doilea rând, acest concept indică un subiect transpersonal al acțiunii: „Se datorează progresului".

Aceasta ne aduce în miezul argumentului nostru. Ambele criterii – perspectiva temporală și utilizarea progresului ca entitate suprapersonală ce execută acțiuni – se regăsesc atât la nivelul limbajului cotidian, cât și la nivelul limbajului politic și științific.

Voi descrie acum în trei etape apariția *și* utilizarea conceptului de progres, iar în fiecare etapă voi aborda modul în care acesta a fost contracarat de conceptul de decadență. Voi oferi o avanpremieră a tezei mele: Spre deosebire de decadență, progresul este o categorie modernă, al cărei conținut de experiență și surplus de așteptări nu exista înainte de secolul al XVI-lea. Prin urmare, conceptele premoderne de decadență și degenerare și-au văzut distribuția topologică modificată în modernitate.

Trebuie să începem cu principiul incontestabil că „progresul" este un concept calibrat special pentru a aborda experiențele moderne - adică faptul că experiențele tradiționale sunt înlocuite de altele noi cu o viteză uimitoare. Este suficient să ne amintim transformarea de la diligența poștală la avionul cu reacție, trecând prin tren și mașină - o accelerație care a cauzat o rearanjare completă a dimensiunilor spațiale ale naturii într-un secol *și* jumătate. Și, bineînțeles, odată cu noile mijloace de transport ale oamenilor, rutinele, munca și așteptările lor sunt, de asemenea, modificate.

Însă, în spatele termenului „progres", referitor la un proces tehnic și social, care, datorită consecințelor sale, este folosit cu scepticism progresist, există o problemă cu limba noastră, o limbă care se ocupă de modificări și procese politice, sociale și istorice.

Atât „progres", cât și „declin" sunt cuvinte care trebuie să surprindă într-un concept procesele care au loc în timpul istoric . Cu toate acestea, orice parafrazare a timpului în sine implică întotdeauna din punct de vedere

lingvistic un enorm exercițiu de abstractizare, deoarece timpul eludează observația directă. Este adevărat că trecutul poate fi observat: ridurile de pe față reflectă vârsta și intensitatea dezvoltării sale. Înălțimea copacilor, stilul clădirilor sau modelele de mașini ne permit să recunoaștem dintr-o privire trecerea timpului, începutul, dezvoltarea, durata și degenerarea sa. Trecutul poate fi arătat. Cu toate acestea, împletirea dintre viitor, trecut și prezent care are loc la ființele umane nu mai poate fi observată, ca să nu mai vorbim de viitorul considerat în sine.

Această concluzie antropologică se reflectă în utilizarea expresiilor istorice care tematizează timpul. Aproape toate aceste expresii trebuie să recurgă la semnificații cu un fundal spațial și natural pentru a fi înțelese. „Mișcarea" implică calea care trebuie lăsată în urmă; „progresul", progresul de aici în colo; în „degenerare" și „decadență", se folosește traiectoria descendentă, precum și procesul de slăbire a unui corp viu; de asemenea, „revoluția" a avut inițial un sens spațial, orbita circulară a stelelor, înainte de a fi aplicat proceselor sociale și politice.

În acest fel, modul de a vorbi despre istorie, în special despre timpul istoric, și-a extras inițial terminologia din natura oamenilor și a mediului lor. La aceasta trebuie adăugate numeroase împrumuturi din diferite domenii ale filosofiei care sunt folosite pentru a descrie fenomenele istorice: din norme, din constituția politică, din Biserică și teologie, din domeniul naturii și al fenomenelor naturale. La început, nu există concepte istorice care să trateze timpul istoric. Este întotdeauna o chestiune de metafore. De acum înainte, așadar, va trebui să luăm în considerare conținutul metaforic al conceptelor noastre pentru a cântări forța istorică a semnificației lor.

La început, am presupus pur și simplu că progresul era un concept modern. De acum înainte, teza mea istorico-conceptuală va susține că progresul a devenit un concept modern în măsura în care sensul său a dizolvat sau a fost retrogradat în uitare fundalul natural legat de mișcarea spațială. Referința plastică s-a estompat. În jurul anului 1800, „progresul" a devenit un concept istoric autentic, în timp ce „declinul" și „degenerarea" nu s-au putut debarasa în mod similar de fundalul natural și biologic al sensului lor.

Pentru a demonstra acest lucru, trebuie mai întâi să ne întoarcem în Antichitate și în Evul Mediu.

1

Este aproape banal să afirmăm că oriunde ființele umane sunt implicate în povești, există întotdeauna experiențe de schimbare și transformare, care, în funcție de caz, îi afectează pe cei implicați în bine sau în rău. În acest sens, există numeroase exemple la greci și romani care descriu progresul relativ în diferite domenii specializate și arii de experiență: **prokope*, *epidosis*, *progressas*, *profectus** , dar și termeni opuși precum **metabole*,* care implică o tendință spre degenerare, **tarache kai kinesis*,* cu sensul de confuzie și distrugere, și metaforele bolilor, folosite pentru a descrie dezintegrarea politică [146].

Este suficient să luăm în considerare imaginea mentală a ciclului formelor de guvernare, prin care se poate descrie apariția și dispariția tipurilor de auto-organizare umană. Astfel, Polibiu, de exemplu, a descris, într-un compendiu de argumente elenistice, apariția celor trei forme pure de guvernare și degenerarea corespunzătoare a fiecăreia pe parcursul a trei generații. În acest sens, ascensiunea și decăderea sunt două concepte în care unul urmează celuilalt. Sunt *concepte succesive* în cadrul aceleiași comunități politice. Și atunci când se compară două comunități politice distincte, de exemplu, Grecia și Roma, se poate lega sau contrasta declinul unuia cu ascensiunea celuilalt. În acest caz, aparent mai puțin utilizat în Antichitate, avem de-a face cu *contra-concepte* de același rang. Formele de guvernare se găsesc întotdeauna într-un ciclu finit și insurmontabil de posibilități determinate de natura umană. Singura instanță care pare capabilă să întrerupă ciclul este un amestec adecvat din punct de vedere politic de elemente din diferite forme de guvernare, cu scopul de a obține o mai mare stabilitate. Acest lucru poate preveni degenerarea , care este oarecum regulată, dar nu inițiază prin urmare un proces de progres către un viitor mai bun. Trebuie să ne amintim acest lucru când vom discuta mai târziu despre conceptul modern de progres.

Mai este de adăugat un aspect referitor la utilizarea limbii în antichitate . În toate cazurile în care se înregistrează progres în antichitate, este vorba de o perspectivă retrospectivă, nu de deschiderea unor noi orizonturi. În cunoscuta sa introducere la *Istoria Războiului Peloponesiac,* Tucidide a făcut referire la marea diferență care îi separa pe greci de barbari în virtutea ordinii lor juridice

146 Vezi R. Koselleck și R. Widmer (eds.), **Declin. Studies on a Historical Theme*,* Stuttgart, 1980, care include contribuții de Walbank, F.G. Maier și Herzog. Vezi și Chr. Meier, „«Progress» in Antiquity", în O. Brunner *și alții* (eds.), ** Basic Historical Concepts*,* vol. 2, Stuttgart, 1975, pp. 353-363.

și a dezvoltării puterii lor tehnice și militare. Anterior, grecii trăiseră și ei ca barbarii, purtând arme în timp de pace, răpind femei și urmând alte obiceiuri barbare similare. Acum, adică în secolul al V-lea î.Hr., grecii lăsaseră mult în urmă această stare de lucruri. Cu toate acestea, tocmai datorită formelor de guvernare din *orașele-stat,* creșterii comerțului lor și puterii lor crescânde, au putut duce un război civil a cărui cruzime și epuizare a instrumentelor puterii au depășit orice avusese loc înainte.

Ne aflăm așadar în fața unui model de progres relativ, formulat în limbaj modern, care ne permite să recunoaștem natura excepțională și particulară a nivelului de civilizație atins de greci în comparație cu propriul lor trecut și cu barbarii contemporani. Calea însă nu duce spre viitor. Rezultatul, și anume războiul civil, este descris doar folosind categorii medicale legate de boli, departe de deducerea progresului ulterior din Lutinus. Prin urmare, și la Tucidide lipsește un concept general, de ansamblu, care să rezume trecutul istoriei grecești în termeni de progres.

Un alt aspect de luat în considerare: În cazurile în care progresul este înregistrat în Antichitate, acesta a fost întotdeauna parțial, de exemplu, în știință sau în pacificarea Mării Mediterane prin *Pax Romana* . Progresul nu a fost legat de un proces social general în modul în care sunt asociate în prezent progresul tehnologic și industrializarea. Dominația globală a Romei Eterne putea promite permanență și securitate, dar nu progres către un viitor mai bun. De fapt, ceea ce este caracteristic numeroaselor concepte de interpretare istorică a epocii cezariene este comparația cu modelul fostei Republici. Durata imperiului și declinul său s-au suprapus, cuprinzând secole de experiență. Ideea că lumea ajunsese la bătrânețe este o autointerpretare a Antichității târzii care a fost întruchipată într-un concept: senectus. „ Declin" era, prin urmare, mai potrivit pentru a descrie un proces social general, chiar și unul de dimensiuni cosmice, decât diverșii termeni care se refereau la progresul parțial.

Acum, acest lucru este valabil atât pentru păgâni, cât și pentru creștini. Este adevărat că un nou orizont al viitorului s-a deschis pentru credincioșii creștini, și anume așteptarea Ierusalimului ceresc, dar în acest caz, era vorba de o împărăție care avea să devină realitate abia după sfârșitul istoriei. În această lume, ei voiau să se agațe de

3. Vezi contribuția lui FG Maier în volumul menționat mai sus.

Prezența persistentă a Romei, adică a Imperiului Roman, a fost deosebit de semnificativă după ce creștinismul a devenit religia oficială a imperiului. În acest sens, creștinii au putut într-adevăr să vadă un anumit progres în comparație cu perioada în care au fost persecutați. Totuși, acest lucru nu diminuează faptul că adevărata așteptare era transformarea lumii atunci când Hristos se va întoarce și va pune capăt stării de fapt anterioare odată cu Judecata de Apoi. Conform doctrinei creștine, în timpul limitat dintre creație și sfârșitul lumii, omenirea, după apariția lui Hristos, s-a aflat în ultima eră, în ultima *epocă,* și anume, în *senectus,* o perioadă în care nimic fundamental nou nu putea apărea. Metafora biologică a *senectus-ului* ar putea fi înțeleasă, în sens păgân, și ca un semn al sfârșitului lumii și al învierii morților - adică ca așteptarea unei noi tinereți care va reîncepe ciclul.

Când teologii vorbeau despre **profectus*,* mai degrabă decât despre **progressus*,* acest progres se referea la mântuirea sufletelor [147]. În acest fel, Augustin, folosind o metaforă biologică, compara poporul lui Dumnezeu cu un om creat de Dumnezeu. De-a lungul veacurilor, poporul lui Dumnezeu a progresat în timp - și acesta este sensul metaforei - pentru a se ridica de la experiența temporală la cea eternă, pentru a se înălța de la vizibil la invizibil [148]. Părinții Bisericii și scolasticii au descris acest tip de progres în numeroase ocazii: **profectus hominis donum Dei est** [149]*sau* , așa cum a predicat odată Bernard de Clairvaux: ** in via vitae non progredi, retrogredi est*.* Cine nu avansează, regresează sau: „Nu este perfect cine nu urmărește o perfecțiune mai mare”.[150] [151].

Aici întâlnim relația asimetrică dintre progres și regres. Schimbarea constantă a ființei pământești este contracarată de o mișcare îndreptată către un obiectiv care, într-un alt context, ar putea părea modern. Totuși, acest progres – **profectus* toward *perfection ** – se referă la împărăția lui Dumnezeu, care nu trebuie confundată cu domeniul temporal al acestei lumi. Calea spre perfecțiune nu se măsoară în ani, ci doar în suflet: **perfectio non in annis, sed in animis*.*

În uzul lingvistic medieval, întâlnim, așadar, destul de frecvent *concepte corelative* al căror sens poate fi derivat din doctrina celor două lumi. Doctrina celor două tărâmuri, cel al lui Dumnezeu și cel al lumii, a fost exprimată în Evul Mediu prin numeroase metafore, dar rareori aceste metafore au mers până acolo încât să abordeze progresul ca o lege inerentă a lumii. Dimpotrivă,

147 Sobre esto, véase mi articol „Progress”, în O. Brunner *et al.* (eds.), *Concepte istorice de bază,* cit., pp. 363-423.

148 *De Civitate Dei* 10, 14.

149 Isidoro de Sevilla, *Sententiae 2.5.3,* Migne, PL, or. 82 (1862), 604.

150 *Predici despre sfinți. În purificarea Sfintei Fecioare Maria* 2,3, Migne, PL, t. 183, 369 C, v *Epistolae ad dragone monachimi,* § I, Migne, PL, t. 182, 100.

151 Paulinus din Aquileia, *Cartea de îndemnuri, cunoscută în mod obișnuit ca Cartea Documentelor Salutare,* cap. 4 > *(cca.* 795), Migne, PL, t. 99, 246 A.

pentru Otto von Freising, lumea îmbătrânită se scufundă într-o mizerie tot mai mare – *defectus* – în aceeași măsură în care credincioșii sunt siguri de apropierea tărâmului păcii perpetue – *perfectio.* În ceea ce privește această lume, ascensiunea spre perfecțiune și decadența sunt, pentru Otto von Freising, concepte corelative, pe care le exprimă cel mai adesea prin perifraze verbale. Cu cât mizeria este mai mare în această lume, cu atât mântuirea celor aleși este mai aproape. Dar viitorul nu este dimensiunea progresului, ci mai degrabă cea a sfârșitului lumii, ale cărui semne sunt căutate și găsite iar și iar [152].

Fără îndoială, în Evul Mediu, ca și în Antichitate, au existat progrese ocazionale sau concrete în cadrul acestei lumi: în științe și în doctrinele regatelor originare din Orient, în arhitectură și în domeniul inovațiilor tehnice, în dreptul canonic, *dar* și în plan social, deși trecător, în perioadele de pace. Totuși, aceste progrese sectoriale nu au înlocuit experiența fundamentală că lumea în general îmbătrânește și se apropie de sfârșitul ei. În acest sens, progresul spiritului și declinul lumii erau concepte corelative care împiedicau interpretarea viitorului pământesc în sine ca fiind unul progresiv.

II.

Îmi cer scuze că am trecut cu vederea două mii de ani de istorie într-un mod atât de general. Scopul este însă de a arăta noua abordare, care ne permite să plasăm conceptul modern de progres în câmpul nostru vizual, pe fundalul unui trecut diferit. Conceptul modern de progres diferă de semnificațiile religioase originale prin faptul că sfârșitul lumii, care urma să vină dintotdeauna, este transformat într-un viitor deschis. Din punct de vedere terminologic, *progresul spiritual* este substituit sau înlocuit de *progresul lumesc* . Acest proces a continuat pe tot parcursul Epocii Moderne. Deși Renașterea a dat naștere conștientizării unei noi ere, în măsura în care Evul Mediu s-a prezentat ca un interval întunecat dincolo de care Antichitatea era considerată un model, această conștientizare nu a fost caracterizată de progresul către un viitor mai bun. Abia odată cu creșterea cunoașterii naturii, care a înlocuit autoritatea anticilor cu experiența practică, a apărut această nouă înțelegere.

152 Despre aceasta, vezi Melville în R. Koselleck și P. Widmer (eds.), *Niedergang...,* cit.

Independent de rațiune, a început o interpretare progresivă – inițial doar sectorială – a viitorului. Natura rămâne identică cu ea însăși, dar descoperirea ei avansează urmând o metodologie care sporește dominația asupra ei. Aceasta a condus la determinarea unor obiective de anvergură legate de îmbunătățirea existenței lumești, ceea ce a permis înlocuirea escatologiei cu incertitudinea unui viitor deschis. De atunci, trecutul și viitorul au fost diferențiate calitativ. Astfel, a fost descoperit un timp autentic istoric, care și-a găsit primul concept în „progres". Va trebui să mă abțin de la a aborda - conținutul inclus în conceptul modern de progres, experiențele pe care le cuprinde, atunci când descriu dezvoltarea sa. Invenția tiparului, răspândirea cititului, invenția busolei, a telescopului și a microscopului, dezvoltarea științelor experimentale, descoperirea globului și colonizarea peste mări, comparația cu sălbaticii, conflictul artei moderne cu arta antică, ascensiunea burgheziei, dezvoltarea capitalismului și a industriei, exploatarea forțelor naturii prin tehnologie – toate acestea fac parte din experiențele și faptele, evocate în mod repetat, care au fost legate de conceptul de progres, adică de progresul către ceva mai bun.

În acest text vreau doar să descriu dezvoltarea lingvistică a conceptului , acel concept care reunește într-o singură expresie toate fenomenele menționate, cu alte cuvinte, care rezumă într-un singur cuvânt experiența unei noi ere.

1. Folosirea expresiei noastre dezvăluie, în primul rând, o *distorsiune a* metaforei bătrâneții. Îmbătrânirea tot mai accentuată a lumii își pierde semnificația biologică și morală ca semn al degenerării. Asocierea cu declinul este eliminată, deschizând astfel calea pentru un progres fără sfârșit.

Deschiderea viitorului, de care devenim conștienți abia încet, poate fi măsurată cu precizie prin schimbarea care a avut loc în metaforele creșterii. Fiecare metaforă naturală a creșterii, înțeleasă literal, implică un declin inevitabil. Dacă categoria naturală este luată în serios - ca în Antichitate - progresul trebuie să fie urmat de degenerare. Trecerea de la tinerețe la bătrânețe exclude noțiunea de progres în cadrul unui viitor permanent deschis.

Cel mult, o doctrină a învierii putea fi legată de metafora naturală a tinereții și a bătrâneții. De aceea, atât teoriile ciclice ale Antichității, cât și doctrina creștină a unei lumi îmbătrânite, integrată într-un orizont de așteptare escatologică, au putut folosi, deși în moduri diferite, comparația cu vârsta ființelor umane. Numeroase mărturii din secolele al XVI-lea și al XVII-lea arată cum, în *lumea* claselor educate, se căuta o determinare temporală detașată de legătura cu semnificațiile naturale. Astfel, Bacon le nega autorităților anticilor dreptul de a poseda permanent adevărul; adevărul însuși este, în realitate, un copil al timpului. *„Veritas filia temporis" (Adevărul este*

fiica timpului).[153] *În termeni generali* [154]*:* adevărul nu putea fi înțeles și recunoscut ca atare decât în măsura în care răspundea dezvoltării temporale a cunoașterii umane, adică putea fi și depășit.

Trecerea – deja răspândită în Evul Mediu Înalt – de la aspirația creștină către tărâmul adevărului etern la un proces de cunoaștere progresivă în această viață este deosebit de clară în tratatul lui Pascal despre vid, *Traité du vide.* Omul, spune el în opera sa, spre deosebire de animal, care este întotdeauna o ființă completă în sine, este o ființă care se sprijină pe infinit. El a fost creat pentru infinit, dar într-un sens deja ambiguu la acea vreme. Infinitul nu mai era conceput doar ca ceva situat dincolo de acțiunea umană; individul învață din ce în ce mai mult și, succesiv, la fel și restul umanității, avansând zilnic în cunoașterea științifică. Umanitatea considerată ca un întreg face parte dintr-un progres continuu care începe în tinerețea sa și crește direct proporțional cu vârsta lumii. „Întreaga umanitate în ansamblu progresează continuu pe măsură ce universul îmbătrânește." [11] [Întreaga umanitate progresează continuu pe măsură ce universul îmbătrânește.] De la educația divină a oamenilor credincioși, s-a făcut trecerea la autoeducația tuturor oamenilor, înzestrați cu rațiune. Progresul infinit implica un viitor care era îndepărtat de metafora naturală a îmbătrânirii. Lumea, așa cum este natura, poate îmbătrâni în timp, dar pentru umanitate în general, acest fapt nu mai este legat de declinul său.

În cele din urmă, în 1688, Fontenelle a respins public comparația cu vârsta, deoarece aceasta nu mai era adecvată pentru a descrie progresul. Totul în lume indica faptul că rațiunea era în continuă perfecționare. Prin urmare, rațiunea împărțea avantajele tinereții cu avantajele omului matur și rațional: „C'esl-à dire, pour qui ter l'allégorie, que les hommes ne dégénéront jamais..." |Adică, pentru a abandona alegoria, oamenii nu degenerează niciodată| [155].

Leibniz a mers un pas mai departe și a eliminat și metafora îmbătrânirii din cosmos. Pentru el, progresul continuu nu era doar un produs al spiritului uman, ci era legat de univers. Fericirea, spunea el, necesită progres constant în urmărirea dorințelor și perfecțiunii.

153 F. Bacon, *Novum Organum* 1, 84; *Opere,* 1864, vol. 1, pp. 190 s. [trad. de C. Li tin, Folio, Barcelona, 2000].

154 B. Pascal, *Fragment de prefață la tratatul despre vid,* în *Opere,* ed. de L. Brunschviv și P. Boutroux, t. 2, Paris, 1908, pp. 138.

155 B. de Fontenelle, *Digresiune asupra anticilor și modernilor,* în *Opere complete ,* ed. de B. Pepping, vol. 2, Paris, 1818, ed. Geneva, 1968, p. 364.

lucruri care se reînnoiesc constant. De aceea, nici universul nu poate atinge un grad final de maturitate. Universul în ansamblu nu regresează și nu îmbătrânește, *numquam etiam regreditili' aut senescid'.* Adică, nu numai omul, ci și lumea se îmbunătățește constant, iar atunci când regresează, avansează de două ori mai repede și de două ori mai departe după aceea. Într-o propoziție: „Lumea este cea mai bună dintre toate lumile doar pentru că se îmbunătățește constant" *(progressas est in infinitum perfectionis).*

Fără intenția de a diminua varietatea contribuțiilor lui Leibniz la această idee centrală, se poate spune că acesta a anticipat pozițiile adoptate în secolul al XVIII-lea pentru a interpreta lumea istorică nou descoperită. Opinia conform căreia progresul este general și continuu, în timp ce orice regres, declin sau degenerare apare doar parțial și temporar, este o idee tipică secolului al XVIII-lea, răspândită pe scară largă de atunci. Cu alte cuvinte, declinul sau regresul nu mai sunt concepte opuse avansării sau progresului. Această schimbare este evidentă la mulți autori: Turgot, Condorcet, Iselin, Wieland și Kant, ca să numim doar câțiva, sau, în secolul al XIX-lea, Engels, Haeckel și Eduard von Hartmann. Asimetria *dintre* progres *și* declin nu se mai referă, așa cum se întâmpla în Evul Mediu creștin, la viața de apoi, pe de o parte, *și* la această lume, pe de altă parte. Progresul a devenit o categorie a istoriei lumești, al cărei sens constă în interpretarea fiecărui regres ca fiind temporar, chiar și în cele din urmă ca un stimul pentru un nou progres.

2. Voi folosi un al doilea punct de vedere pentru a descrie mai concret apariția noului concept: *temporalizarea,* într-un sens pe care trebuie să-l explic.

Până bine în secolul AL XVIII-LEA , se vorbea mai mult despre *perfectio* decât despre „progres" sau „avansuri", despre perfecțiune ca scop de emulat în arte, științe și, în cele din urmă, în întreaga societate. Descoperirea legilor eterne ale naturii însemna tinde spre un scop finit care, odată atins, ar permite dominația naturii. Ordonarea legilor moralității urmând, de exemplu, o metodă matematică, însemna și atingerea unui obiectiv care ar permite organizarea corectă a societății umane. Aceste scopuri au fost temporalizate în secolul al XVIII-lea; adică, au fost încorporate în dezvoltarea istoriei umane. Metafizica lui Leibniz a influențat în mod clar acest proces în diverse moduri.

Din punctul de vedere al istoriei cuvântului, schimbarea poate fi observată în înlocuirea lentă a *perfecțiunii,* prima dată de către

13. Citat din lucrarea scrisă de mână postumă din E. Cassirer, *Leibniz' System in semen wissenschaftlichen Grundlagen,* Marburg, 1902, p. 444.

14. G.W. Leibniz, „De progressi in infinitum", în *Kleine Schriften zur Mehiplrvstk,* ed. de W. v. Engelhardt și H.H. Holz, Frankfurt am Main, 1965, pp. 368 și urm. Licitul lui Saint-Pierre în 1725, prin noul concept de *perfecțiune* - de la *perfecțiune* la *perfectionnement* - de la un scop se trece la o categorie de mișcare procesuală.

Perfecțiunea de emulat, care este unică, devine iterativă. În acest sens, Turgot vorbea în principiu despre masa întregii rase umane, care se mișcă constant spre „perfecțiunea " sa. În acest moment s-a corectat și a subliniat că rasa umană se mișcă mereu, prin fericire și nefericire, pace și agitație, spre o *perfecțiune din ce în ce mai mare* . În cele din urmă, Condorcet a reușit, anticipându-l pe Hegel în această privință, să întruchipeze într-un concept ceva ce, dintr-un punct de vedere logic, era contradictoriu și incoerent: *perfecțiunea* rasei umane considerată simultan ca fin, *terme,* e infini to, *indéfini.* Scopul însuși este integrat în procesul de îmbunătățire constantă (așa cum spunea și Condorcet: „Limitele diferitelor progrese sunt progresele în sine" [16]). În acest fel, am descris temporalizarea care în secolul al XVIII-lea a cuprins din ce în ce mai multe domenii ale experienței și așteptărilor umane. De la sistemul naturii, accentul s-a mutat către istoria naturii, de la legile ordinii politice la legile îmbunătățirii sale constante. În cuvintele lui Lessing: „Cred că creatorul a trebuit să facă tot ce a creat capabil să devină din ce în ce mai perfect dacă voia să rămână în perfecțiunea în care l-a creat" [1.] Aceasta ne amintește de zicala creștină medievală: nu este perfect cine nu tinde spre o perfecțiune mai mare. Această sintagmă, referindu-se inițial la sufletul individual, este acum transformată. Se referă la un viitor pământesc și, legat de conștiința umană, dă istoriei o direcție. Într-un anumit sens, progresul progresului este cel care depășește orice eșecuri. „Progresul" devine un concept reflexiv, procesual. I *processualer Reflexionsbegriff].*

Pe scurt, descoperirea timpului istoric ca proces a energizat și acel timp într-un anumit fel. Sau, așa cum spunea Kant: „Creația nu se termină niciodată. Poate începe la un anumit moment, dar nu se va opri niciodată." [18] Nicio experiență dobândită în trecut nu a fost suficientă pentru a continua să genereze așteptări care nu aveau să fie îndeplinite. Experiența trecutului *și* așteptarea

ts. Vezi R. Koselleck, „Fortschritt", cit., p. 377.

16. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1794], nici. de W. Alff, Frankfurt dM, 1963, p. 364, 382 și 388.

17. I .essing, scrisoare către Mendelssohn (21 ianuarie 1756), în *Samtliche Schriften,* voi. 17, 1904, p. 53.

18. I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Théorie des Himmels,* în *Werke, Akademie.iusgahe,* voi. 1, 1902, p. 256 și 314 [traducere, de JE Llunqt, *Historia general de la natu- i.dcai* r *theory of heaven,* Juárez, Buenos Aires, 1969]. Vezi și H. Blumenberg, *Die I ceil tnnt.it dei Neiizeit,* Frankfurt dM, 1966, p. 182 și urm. și 427 și urm. [traducere, de P. Madrigai, *I o legitimare a Epocii Moderne,* Prc-Textos, Valencia, 2008].

Ideile despre viitor s-au distanțat unele de altele, s-au separat progresiv, iar această diferențiere s-a reflectat în cele din urmă în conceptul comun de progres.

3. Ceea ce a fost descris până acum ca temporalizare și deschidere a orizontului viitorului constituie geneza noului concept. Astăzi poate părea surprinzător să auzim că expresia „progres" nu a fost inventată în germană decât la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Adică, ne-am ocupat, cel puțin în sensul său german, doar de preistoria conceptului nostru. Am văzut deja cum expresiile latinești * *profectus**, **progressio** * și **progressas**, printre alte variante, erau folosite de ceva vreme. În franceză, **le progrès** * era rar folosit la singular; aproape întotdeauna, se vorbea despre **les progrès** * la plural, despre progresul legat de sectoare specifice. Condorcet însuși vorbește doar despre suma progreselor individuale, nu despre *progresul* în sine, care este un subiect de sine stătător. Și în engleză, * *progress** era practic folosit doar la plural, alături de **îmbunătățire** * sau **avansare**. În mod similar, utilizarea în germană era destul de diversă. Cuvintele „curs" *[Fortgang],* „progres" *[Fortschreiten]* și „avans" *[Fortschreitung]* erau încă folosite, bazându-se pe semnificațiile lor spațiale. Alți termeni, cum ar fi „dezvoltare *", ,,* creștere " *și* „spor *" [Zuivachs], erau* folosiți, de asemenea , într-un sens mai moral; *„îmbunătățire" [Verbesserung]* și, în general, „perfecționare" *[Vervollkommnung].* Nu exista o expresie centrală unică care să poată surprinde diversele nuanțe de sens și utilizare într-un concept comun. „Progres" - documentat pentru prima dată la Kant - a devenit de atunci un cuvânt care, într-un mod concis și ușor de gestionat, a surprins diversitatea progresului științific, tehnic și industrial, precum și progresul moral *și* social și chiar progresul istoriei în general.

„Progresul în sine" este un *termen colectiv singular,* care cuprinde numeroase experiențe într-o singură expresie. Este unul dintre acei termeni colectivi singulari, al căror număr a crescut rapid spre sfârșitul secolului al XVI-lea, care au grupat o experiență din ce în ce mai complexă la un nivel superior de abstractizare. În termeni istorico-lingvistici, este un proces care corespunde, într-un mod încă de investigat, în sfera politică Revoluției Franceze și în sfera economică comerțului mondial și Revoluției Industriale.

Modul în care „progresul" a apărut ca un colectiv singular și cum a devenit ulterior un concept istoric călăuzitor poate fi descris folosind o schemă formală. Acesta s-a format în trei faze suprapuse: în primul rând, subiectul progresului s-a universalizat. Nu se mai referea la domenii definibile precum știința, tehnologia, arta etc., care până atunci fuseseră substratul concret al diferitelor forme de progres. Dimpotrivă, subiectul progresului s-a extins pentru a deveni un agent universal sau un agent cu o pretenție inevitabilă la universalitate: era progresul umanității. La început, „umanitatea" nu a fost menționată ca un subiect activ, ci mai degrabă ca unul referențial, de exemplu, în sensul acelui „popor ipotetic", construit ca un

subiect ideal, căruia Condorcet i-a atribuit toate formele particulare de progres. Poporul ales de origine iudeo-creștină a devenit ipostaza progresului. La scurt timp după aceea, se putea vorbi despre „progresul timpului" și, mult mai târziu, despre „progresul istoriei".

Astfel, trecem de la istoriile progreselor particulare la progresul istoriei. Aceasta este a doua fază. În procesul de universalizare a conceptului nostru, subiectul și obiectul își schimbă rolurile. Genitivul subiectiv devine genitivul obiectiv: în expresia „progresul timpului" sau „progresul istoriei", progresul își asumă rolul principal, devenind un agent istoric. Acest lucru ne amintește de exemplul cu care am început: „Se datorează progresului". Acum putem afirma că temporalitatea este integrată în funcția celui responsabil pentru acțiune.

În cele din urmă, în a treia fază, această expresie devine independentă: progresul devine „progresul în sine", subiectul lui însuși. Anterior, se vorbea întotdeauna despre progresul artei, despre n-niii a, apoi despre progresul timpului sau al istoriei; în secolul al XIX-lea, a devenit obișnuit să se folosească doar „progres". Expresia a devenit un termen politic cheie, care inițial a condus la formarea partidelor și la generarea unei conștiințe specifice, dar care, în cele din urmă, a fost din ce în ce mai mult revendicat de toate grupurile. Din secolul al XIX-lea încoace, va fi dificil să se obțină legitimitate politică fără a fi în favoarea progresului.

Astfel, de exemplu, o broșură catolică publicată la Paderborn în 1877 afirmă: „Biserica Catolică este puterea socială și conservatoare prin excelență și, prin urmare, creatoarea de libertate și progres." [19] Nu voi descrie istoria acestui cuvânt cheie în secolul al XIX-lea, care, spre sfârșitul acelui secol, și-a pierdut din forță și a căzut în discredit pentru multe grupuri. În schimb, pentru a încheia, aș dori să mă concentrez asupra a ceea ce s-a întâmplat în câmpul conceptual al decadenței, degenerării și regresiei.

4. În Antichitate, progresul și declinul erau *concepte succesive ;* în Evul Mediu, *erau concepte corelative,* care însă, atunci când se refereau la Împărăția lui Dumnezeu și la Împărăția acestei lumi, menținеau o relație inegală între ele. În Epoca Modernă, regresul și declinul erau în mod clar mediate, în măsura în care orice regres era luat în considerare în calculul progresului. Progresul și declinul s-au menținut

Ei au văzut o relație asimetrică caracterizată de tensiune care le permitea gânditorilor iluminiști să interpreteze orice declin sau abatere ca un pas care ar fi urmat de un progres și mai rapid decât înainte. Știm că acest cadru de gândire este folosit și astăzi de ideologiile politice care continuă să apere progresul liniar. Un progres care permite întreruperi, dar a cărui legitimitate politică provine tocmai din natura sa de neoprit. Cu toate acestea, acest cadru nu are ultimul cuvânt. Ne întrebăm, amintindu-ne de **Declinul Occidentului* de Oswald Spengler* , ce s-a întâmplat cu acest concept de declin, colaps și prăbușire.

Decadența apare de nenumărate ori ca o aporie a progresului sau ca o reproducere a decadenței prin progresul însuși. În primul rând, trebuie ținut minte că, deși au existat numeroase progrese care au făcut parte din experiența secolului al XVII-lea, progresul în sine nu a fost nicidecum singurul concept superior care a permis înțelegerea istoriei.

Diderot poate că și-a publicat *Enciclopedia* pentru a accelera iluminarea generală, totuși, simultan și analog ciclului Antichității, el a prevăzut amenințarea catastrofei la orizont. În acest sens, *Enciclopedia sa,* care compilase toate cunoștințele, era menită să servească cel puțin drept Arca lui Noe a rațiunii, capabilă să salveze toate cunoștințele anterioare pentru viitor. Voltaire, care a căutat întotdeauna să stimuleze progresul concret în îmbunătățirea situațiilor cu critica sa mușcătoare, avea și el mari rezerve în ceea ce privește optimismul. Panorama istoriei i-a prezentat un flux și reflux continuu. El a admis doar patru momente de splendoare culturală în istoriografie: la Atena, în Roma augustană, în Renaștere și în epoca lui Ludovic al XIV-lea - momente urmate întotdeauna de declin. *Candide-ul său* demontează complet tot progresismul dezvoltat de metafizica lui Leibniz. Nici Diderot, nici Voltaire nu au fost susținători dogmatici ai progresului liniar, nici măcar ai progresului discontinuu. Numeroase experiențe contrare, precum și educația lor clasică, pe care au trebuit să o dezvolte, i s-au opus.

Contribuția lui Rousseau a fost aceea de a surprinde progresul și decadența într-o formulă nouă, complementară, potrivită pentru înțelegerea multor fenomene ale modernității noastre. În cele două discursuri ale sale, el a abordat contradicțiile pe care credea că le găsește între dezvoltarea progresivă a artei și științei, pe de o parte, și moralitate și declinul acesteia, pe de altă parte, sau cele care existau între progresul civilizației și creșterea inegalităților politice. Ambele au permis recunoașterea unei corelații. Pentru a explica aceste tensiuni, Rousseau a inventat o nouă expresie, *perfectibilité,* tradusă aproximativ în germană ca „capacitate sau calitate a perfecțiunii” *(Vervollkommnungsfähigkeit, Vervollkommlichkeit), sau* pur și simplu germanizată ca „perfectibilitate” *(Perfektibilität)* . După cum spunea Novalis: „Oamenii se deosebesc de restul ființelor prin progresivitatea sau

perfectibilitatea lor (rapidă) [156]. ”

Pentru Rousseau, capacitatea de autoperfecționare, perfectibilitatea, era criteriul care distingea atât individul, cât și *rasa umană* de animale. Această perfectibilitate nu era determinată istoric sau empiric, ci antropologic; adică, era o categorie metaistorică. Ea definea determinarea fundamentală a omenirii în termeni de a fi istorică, condiția oricărei istorii posibile. Ființele umane erau condamnate la progres, să-și îndrepte toate eforturile spre stăpânirea forțelor naturii, să stabilească piloni ai civilizației în viața lor de zi cu zi, să se organizeze politic pentru a trăi și a-și dezvolta industria prin utilizarea tot mai mare a rațiunii. Cu toate acestea, această sumă a progresului este doar o parte a balanței. Cealaltă parte dezvăluie: pierderea inocenței naturale, declinul moralității și instrumentalizarea limbajului în detrimentul unității dintre sentiment și rațiune. Prin urmare, progresul produce declin. Acest articol nu își propune să evidențieze aspectele nevrotice sau critice cultural ale operei lui Jean-Jacques Rousseau.

Un singur lucru trebuie să fie clar: perfectibilitatea este un *concept de compensare temporară.* Datorită capacității sale de perfecțiune, omul este întotdeauna în poziția – sau mai degrabă condamnat – să producă constant decadență, corupție și crimă. Mai mult, dacă progresul este ireversibil, așa cum a acceptat Rousseau , atunci, în timp, se deschide o menghină. Cu cât omul este mai constrâns să se perfecționeze prin civilizație, cu atât sunt mai mari șansele să-și piardă integritatea [157].

Prin aceasta, Rousseau a stabilit un model de gândire conștient ipotetic, potrivit pentru înțelegerea multor aspecte ale experienței modernității, a timpului nostru. De fapt, progresul reproduce fenomene de decadență care îi sunt atribuibile în mod specific. Cu cât progresul este mai mare – gândiți-vă doar la energie și la bomba atomică, la gaze și gazificare – cu atât este mai mare capacitatea umanității de a provoca catastrofe.

Kant a luat în considerare și acest lucru în argumentația sa, considerând progresul o datorie morală, din care a dedus că omenirea va progresa în bine pentru că trebuie să progreseze. Teza declinului constant, a unei lumi care se apropie de sfârșitul ei în cădere liberă, acea antiteză

156 Novalis, *Fragmente und Studien 1799-1800,* în *Novalis Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs,* voi. 3, Darmstadt, 1968, p. 668.

157 Pentru o interpretare mai nuanțată, vezi J. Starobinski, „Rousseau und die Niedergangsthematik: einige Bemerkungen zur Prosopopóie des Fabricius”, în R. Kose- Ikck și P. Widmer (eds.), *Niedergang...,* cit.

Această teză nu se va îndeplini, spunea Kant, pentru că în acest caz am fi dispărut de mult. Dimpotrivă, proiecția în viitor este în esență nelimitată. Totuși, și Kant nu a ascuns niciodată acest lucru, ea a deschis și perspectiva „unei serii nelimitate de rele". În acest sens, Kant i-a fost și el îndatorat lui Rousseau.

Modul contrafactual de a vedea lucrurile al lui Rousseau i-a permis să fie primul care a înțeles paradoxul progresului. Tocmai pentru că este un proces nesfârșit și, atâta timp cât rămâne așa, sporește posibilitățile de degenerare, doar că aceasta nu mai este interpretată ca o metaforă naturală, ci în sensul catastrofelor pe care omenirea este capabilă să le dezlănțuie asupra sa prin forțele tehnice de care dispune.

Un alt outsider, Nietzsche, a fost cel care a analizat structura aporetică a progresului într-un mod inedit și chiar mai provocator decât Rousseau . „Progresul" și „regresia" i-au servit drept categorii diagnostice, pe care le-a demascat simultan ca iluzii istorice și perspective, doar „pentru a-i satisface dorința de a pune capăt la ceea ce degenerează și vrea să moară" .[11] [Dar] să lăsăm lucrurile aici și să privim înapoi.14

Conceptul de progres a constituit o contribuție istorică excepțională. Acesta întruchipează ideea că, de la industrializare și avansul tehnologic, condițiile experienței noastre trecute nu sunt niciodată suficiente pentru a anticipa surprizele și noutățile viitorului. Încă din secolul al XVIII-lea, progresul a impus planificarea, ale cărei obiective trebuie însă redefinite continuu datorită apariției constante a unor noi factori. Conceptul de progres cuprinde tocmai această experiență a propriei noastre modernități. Apar constant noutăți neprevăzute care nu pot fi, sau doar cu dificultate, comparate cu trecutul. Luarea în considerare a acestei imprevizibilități a devenit un element al conceptului de progres, care a dobândit astfel o linie semantică stabilizatoare și conservatoare în cadrul modernității. Încrederea în progres, care avansează mereu, a devenit, ca să spunem așa, învechită, deși fără a-și fi pierdut complet justificarea.

De fapt, ea a fost inițial caracterizată prin tematizarea naturii excepționale a schimbării. Transformarea lumii stratificate, fundamental agrară și cu foamete periodice, într-o societate industrială modernă, modelată de tehnologie, a fost ceva unic în comparație cu

22. I. Kant, *Das Ende aller Dinge* [1794], în *Werke,* cit., voi. 8, p. 334 urm.

23. F. Nietzsche, *Nachgelassene fragmente, Mai-Juli 1885, 35* (82), *Kritische Sin dienausgabe,* ed. de G. Colli și M. Montinari, München, [2] 1988, voi. 11, p. 547.

24. În acest sens, vezi B. Lypp, „Uber die verschiedenen Arten Geschichte zu schreiben: Bemerkungen zur Logik historischen Disburses im Hinblick auf Nietzsche", în R. Koslleck și P. Widmer (eds.), *Niedergang…,* cit., pp. 191–213. Acesta a fost un contrast puternic cu toată istoria anterioară. Noi spații s-au deschis cu o viteză tot mai mare, nu numai în ceea ce privește expansiunea globală, ci mai ales în ceea ce privește mobilitatea între diferite locuri și îmbunătățirea statutului social al maselor,

odată cu o creștere a consumului și o bunăstare aproape universală. Pe scurt, speranța medie de viață aproape s-a triplat față de cea din Evul Mediu.

Totuși, toate acestea se desfășoară treptat în spațiu și timp. Fenomenele menționate anterior ale acestui progres incontestabil au loc în straturi specifice și, până în acel moment, sunt limitate regional la Atlantic, Europa și America de Nord, cu incursiuni treptate în Japonia și alte insule de pe continentele rămase. Până atunci, cea mai mare parte a globului fusese puțin sau negativ afectată de acest progres.

În ceea ce privește puterea politică, un contrapunct este imediat evident . Relațiile dintre actorii politici de pe planeta noastră pot fi greu concepute liniar la scara unei singure progresii. Contracția puterii central-europene a dus la o disproporție evidentă între progresul civilizației și puterile politice. A apărut o discrepanță pe care Paul Valéry a diagnosticat-o cu o claritate izbitoare în 1919. Conducerea europeană , care fusese anterior modelul și precursorul oricărui progres, se prăbușise . Se pune întrebarea dacă autodistrugerea imperialistă a marilor puteri europene nu se va repeta la scară globală, astfel încât și în acest caz, condițiile unui posibil progres vor deveni simultan obstacolul său.

Chiar dacă se ignoră disparitățile eșalonate din cursul progresului, care de acum înainte urmează căi diferite, dezavantajul inerent , identificat pentru prima dată de Rousseau, rămâne. Posibilitățile de distrugere în masă prin mijloace tehnice au crescut în paralel cu beneficiile civilizației; de fapt, ele au devenit deja realitate. Mai mult, amenințarea mortală a noilor arme atomice, biologice și chimice crește pe măsură ce numărul celor care le posedă crește.

Încă avem opțiunea de a acorda atenție experiențelor epocilor anterioare pentru a relativiza progresul în domeniul istoriei din această perspectivă. Vechea formulare a ideii că fiecare ascensiune a unui anumit actor politic este de obicei întâmpinată cu o răsturnare de situație negativă nu a fost depășită.

25. P. Valéry, *La crise de l'esprit,* en *Œuvres,* ed. de J. Hytier, Bibliothèque de la I'ICÍ.KIC, 1968, or. I, p. 988-1040. Sobre esto, H. Kesting, «Die Krise des Fortschrittsglaubens», en (*iescbichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg,* Heidelberg, 1959, p. 111 și urm.; K. *i* ówúh, ■■ Kritik der *(iesclttclue und der Geschichtsscbé- e ', < Paul Grundsché*) *philnsophischen Denkens,* Götinga, 1971, cap. IV, p. 89-113.

să-i urmeze declinul. Mai mult, atunci când sunt luați în considerare mai mulți actori, ascensiunea unuia implică declinul celuilalt, nici interpretarea creștină a **praefectusului** asupra comportamentului și atitudinii spirituale în opoziție cu aceste tulburări nu poate fi respinsă în cazul oamenilor care sunt conștienți că sunt afectați de tulburările acestei lumi.

Aceasta duce la concluzia evidentă că progresul modernității — în ciuda pretenției sale de universalitate — descrie doar o experiență parțială, coerentă în sine, dar care, din motive care pot fi explicate, a umbrit și ascuns alte forme de experiență. Este evident că există structuri pe termen lung care s-au păstrat de-a lungul istoriei umane și care au rămas complet neafectate de progresul tehnic și industrial.

Acest lucru a fost deja observat în discuțiile care au avut loc între progresiști încă din secolul al XVII-lea. De îndată ce categoria noastră a căpătat sens, a fost descoperită discrepanța dintre progresul tehnic și cel civilizațional și comportamentul moral al indivizilor. Se atrage în mod repetat atenția asupra faptului că moralitatea este în urma tehnologiei și a dezvoltării sale constante. Hobbes a adoptat acest punct de plecare, concentrându-și toate eforturile pe găsirea unor reguli pentru Stat la fel de fixe ca cele ale geometriei. Kant a pornit de la principiul că civilizația progresase deja excesiv, în timp ce oamenii, ca ființe morale, își puteau recupera decalajul doar cu un efort mare, lucru pe care trebuiau să-l facă rapid dacă doreau să adapteze moralitatea la stadiul cunoașterii tehnice. De asemenea, era comun în secolul al XIX-lea să se afirme că tehnologia și industria avansau geometric, în timp ce moralitatea era în urma lor în progresia aritmetică. Această diferență, care face în mod clar parte din progresul de la început și care constituie aporia sa, constă în faptul că progresul nu poate fi la același nivel cu ceea ce a provocat sau, cu alte cuvinte, planificarea progresului nu menține aceeași direcție ca „progresul în sine", așa cum a fost modelat în mintea oamenilor.

SCHIMBAREA LIMITELOR EMANCIPARII:
O schiță istorico-conceptuală

„Când stăpânul nu amenință și nu poruncește slujitorilor, aceștia nu fac nicio lucrare bună. Iată, Zeus jefuiește fiecare om, atunci când îl supune slugii, de jumătate din *virtutea sa."* Servitutea înjumătățește capacitatea și virtutea unui om. Aceste cuvinte ale credinciosului păstor Eumaeus către Ulise *(Odiseea,* 17, 320 și următoarele) descriu o situație care a caracterizat de atunci istoria în forme diverse și schimbătoare. Un slujitor este doar pe jumătate om, o ființă

dependentă de putere. Sau invers: slujitorul supus unui stăpân devine pe jumătate om. Afirmațiile cantitative pot varia, dar nu ar trebui înțelese doar în sens metaforic.

Wergeld *-*ul* din Evul Mediu Înalt se ridica, în funcție de sex și gradul de libertate, la doar o treime sau jumătate din ceea ce putea pretinde un lord liber. Jurământul de loialitate al unui nobil era echivalent cu jurământul mai multor iobagi. Când emanciparea sclavilor nu a putut fi inclusă în Constituția americană în 1787, voturile a trei cincimi dintre sclavi au fost adăugate la cele ale stăpânilor lor respectivi (Art. 1.2). Iar când munca forțată și iobăgia au fost abolite în Prusia, școala liberală a emis teoria că productivitatea muncii celor eliberați va crește de la două treimi la una. Teoria plusvalorii, pe care și-o însușește exploatatorul capitalist, poate fi, de asemenea, inclusă în această listă de afirmații cantitative.

Indiferent dacă servitorul valorează jumătate, două treimi sau trei cincimi dintr-un om, dacă i se refuză complet statutul uman sau dacă, în calitate de sclav, este considerat un lucru, diagnosticul structural, cu

[3] În dreptul germanic și anglo-saxon antic, *Wergeld* este compensația financiară cerută unei persoane care a comis o infracțiune gravă, de obicei omor. Suma varia în funcție de rangul părții vătămate. (*Nota traducătorului)*

Indiferent de transformările istorice profunde, principiul rămâne același: un om dominat de un alt om nu este considerat un om complet. Acest tip de contabilizare este valabil indiferent dacă actul în cauză a fost considerat necesar și pozitiv sau arbitrar și negativ.

În linii mari, având în vedere formele de guvernare existente, legalitatea fundamentală a stăpânirii nu a fost pusă la îndoială decât bine în secolul al XVIII-lea. Cu toate acestea, în ciuda acceptării sale pe scară largă, relația dintre stăpân și iobag, împreună cu variațiile sale nelimitate, a fost rareori încorporată în teorie fără modificări. Stoicismul și creștinismul, prin doctrinele lor despre libertatea interioară, au permis recunoașterea sclavilor, iobagilor și indivizilor dependenți în vreun sens. Pentru stoicism, toți oamenii posedau această libertate în mod egal; pentru creștinism, libertatea era acordată prin credință. Această recunoaștere poate să fi influențat, într-o oarecare măsură, relația feudală dintre stăpân și iobag, dar nu era neapărat necesar. Niciodată până acum o doctrină teologică sau morală privind libertatea interioară, egalitatea tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu sau egalitatea lor naturală nu a pus la îndoială absența libertății ca instituție - instituția servituții, vasalității sau sclaviei, a cărei cea mai teribilă expansiune a avut loc în Epoca Modernă. De la Boétie *a fost probabil* primul gânditor modern care, pornind de la premisa naturii voluntare a oricărei servituți, a căutat să demonstreze că aceasta putea fi eliminată și prin liber arbitru (1577).

Aceasta ne conduce la un al doilea tip de argument, care poate fi - caracterizat drept o teorie a inversiunii. Dintr-o servitute bine înțeleasă, se deduce o putere mai întemeiată. Se poate întâmpla, ca în cazul lui Diogene, ca stăpânul să depindă de sclavi, care sunt adevărații săi stăpâni; sau ca preoții, fiind slujitori ai lui Dumnezeu, să revendice puterea supremă în această lume sau să încerce să o controleze indirect; sau ca, de la Diderot sau Hegel încoace, în timp adevărata putere să crească în slujitori, deoarece prin munca și reflecția lor îi fac pe stăpâni dependenți și le smulg funcția. În acest fel, recunoașterea reciprocă este mai întâi forțată și, în final, dizolvarea oricărei dependențe personale legate de determinarea funcției sociale devine concepută. Abia din Iluminism apare provocarea emancipării, cerând eliminarea totală a dominației omului asupra omului.

Abia odată cu Iluminismul, privilegiul de a exercita puterea asupra altora, limitat anterior exclusiv la cetățenii liberi sau la lorzi, a devenit un drept universal: puterea nu putea fi decât puterea adulților (mai întâi bărbați și mai târziu femei) asupra lor înșiși. De la o afirmație despre puterea asupra propriei persoane, care anterior putea fi interpretată doar din perspectiva filosofiei morale, conceptul a evoluat într-un postulat politic conform căruia libertatea interioară poate exista doar dacă este exercitată și în exterior.

Noutatea poziției iluministe constă în faptul că nu mai permite nicio evadare: nici către interioritatea izolată, nici către viața de apoi, două tărâmuri care până atunci funcționaseră drept compensație pentru servitutea sau

umilința suferită. Aceasta nu înseamnă că oamenii secolului nostru au abandonat aceste tărâmuri, ci mai degrabă că ele sunt, de fapt, puse deoparte sau eliminate din argumentație atunci când se formulează postulatul eliberării complete și definitive a oamenilor de sub dominația altor oameni. Sarcina probei pentru un astfel de postulat – coerent din perspectivă logică și rațional moral – se mută de-a lungul secolului al XVIII-lea de la fundamentarea dreptului natural la așteptarea unui viitor istoric, împotriva căruia orice experiență anterioară este blocată. Transformarea dominației personale în administrare rațională poate fi demonstrată empiric. Eliberarea așteptată de această transformare, eliberarea mult așteptată a omenirii de dependența de ceilalți – o eliberare pentru care au luptat atât de mult, cu alte cuvinte, răscumpărarea lor intraistorică și depășirea alienării – nu a avut loc nicăieri în trecut. Aceasta ne aduce la *subiectul nostru.* Un subiect care, încă din secolul al XVIII-lea, a devenit, pornind de la o istorie europeană, o provocare la adresa istoriei universale.

Voi aborda acest aspect în două părți. În primul rând, voi prezenta o schiță istorică și conceptuală care descrie semnificația și domeniul de aplicare al *emancipării.* În al doilea rând, voi încerca să trag câteva concluzii sistematice din această istorie conceptuală.

1. DESPRE SEMANTICA ISTORICĂ A „EMANCIPĂRII"

Emancipatio, derivat din **e manu capere**, desemna în Republica Romană actul juridic prin care **pater familias* * își putea elibera fiul de *patria potestas*. În acest fel, fiul era complet separat de familie, devenind, conform dreptului civil, * *sui inris**. Fiul neemancipat poseda dreptul de cetățenie și capacitatea de a face comerț și de a se căsători, dar nu putea deține proprietăți. Nu exista niciun drept legal de a fi eliberat de autoritatea tatălui. Eliberarea de sub puterea patriarhală, care era posibilă doar unilateral, a fost facilitată treptat în perioada ulterioară a Republicii și în întreg Imperiul prin acte administrative care încurajau formarea de *familii independente* .

În Evul Mediu, acest *termen tehnic* era folosit și în domeniul dreptului cutumiar germanic. Dreptul germanic se referea la dobândirea independenței juridice civile la atingerea vârstei adulte, care se obținea prin căsătorie, independență economică sau deținerea de funcții și demnități - într-un fel, de către sine. Expresia și-a pierdut astfel sensul specific în sfera juridică romană , care consta într-un act juridic unilateral al *pater familias,* și a ajuns să fie folosită în general pentru a se referi la majorat sau maturitate, care era atinsă în mod natural, cel târziu, la vârsta de douăzeci și cinci de ani. Utilizarea lingvistică a devenit flexibilă. Astfel, de exemplu, doar eliberarea anticipată era descrisă ca emancipare (sau și ca *manumissio,* care inițial se referea doar la eliberarea sclavilor). În jurul anului 1700, starea de independență astfel obținută putea fi descrisă și ca emancipare. În acest fel, interpretarea juridică romană și-a pierdut monopolul conceptual. Deja făcea parte din propozițiile numeroaselor teorii ale dreptului natural pre-iluminist că emanciparea, și odată cu ea capacitatea juridică, se realiza în mod natural la atingerea vârstei majoratului. De atunci încolo, relația dintre condițiile naturale și dobândirea capacității juridice ar fi inerentă exprimării.

Cu toate acestea, diferențele juridice și ierarhice existente , dependențele moșierești sau feudale și privilegiile moșiere pe care le implicau, care se extindeau la întreaga structură politică, economică *și* socială, au rămas neafectate de nicio emancipare până bine în secolul al XVIII-lea. Orice emancipare, fie unilaterală, fie că are loc printr-un proces natural, presupune dominație. Nu este o coincidență faptul că în Evul Mediu târziu, în lumea vorbitoare de limbă germană, termenul „iobag" *[Knecht],* care inițial se referea la un tânăr în termeni biologici care în cele din urmă ajungea la vârsta adultă și avea capacitatea de a se căsători, și-a pierdut sensul original. În sistemul feudal, se putea rămâne „iobag" pe viață. Nu exista un termen juridic care să indice o eliberare generală de putere. Tocmai acesta a fost sensul pe care termenul „emancipare" l-a dobândit la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Totuși, nu limbajul juridic, ci mai degrabă utilizarea psihologică, socială, politică și, mai presus de toate, filozofică a cuvântului a dus la transformarea decisivă a sensului său. Lărgirea sensului emancipării, care în cele din urmă poseda un potențial revoluționar, de la relațiile și formele limitate de comportament prevăzute în dreptul civil la relațiile umane în general, nu s-a realizat prin intermediul substantivului „emancipare", așa cum este folosit în dreptul civil. În schimb, ea s-a produs inițial prin utilizarea verbală și adverbială a expresiei noastre, într-un proces care poate fi observat din perspectiva istoriei limbajului și a societății.

În latină, verbul *emancipare* era tranzitiv și putea însemna „a vinde" și „a înstrăina". După adoptarea substantivului și a verbului în limbile vernaculare ale Europei de Vest - în Italia și Franța în secolul al XIV-lea și în Anglia și Germania în secolul al XVII-lea - a apărut o utilizare reflexivă. Pornind de la sensul existent în dreptul cutumiar cu privire la vârsta majoratului, acesta a

ajuns în cele din urmă să indice auto-împuternicire *(Selbstermachtigung),* ceva exclus tocmai de limbajul juridic. Ideea că cineva s-ar putea emancipa era de neconceput în tradiția dreptului roman.

Se poate sugera că apariția verbului reflexiv „a se emancipa" a fost un indicator al unei transformări profunde a mentalității, care ulterior s-a accelerat. Inițial, utilizarea cuvântului era caracteristică intelectualității , poeților și filosofilor care căutau să se elibereze de toate normele și dependențele; mai târziu, noua utilizare activistă a cuvântului s-a referit din ce în ce mai mult la grupuri, instituții și popoare întregi. Astfel, s-ar putea vorbi despre inima emancipată, care se eliberează de jurămintele religioase (René d'Anjou, 1455). Rabelais vorbea despre oameni care s-au emancipat de Dumnezeu și rațiune pentru a-și urma pasiunile perverse, dar a folosit expresia și într-un sens pozitiv atunci când a afirmat că trebuie să te emancipi de robia ignoranței. Pentru Montaigne, diferența față de animale constă în faptul că oamenii se emancipă de regulile naturii pentru a urmări libertatea imaginației lor. Aceste tipuri de utilizări, interpretabile în sens antropologic și psihologic, erau îndreptate împotriva Bisericii, teologiei, tradiției și autorității. De asemenea, au avut rapid repercusiuni în sfera politică. Emanciparea excesivă a Stării a Treia, de exemplu, eliberarea sa de orice supunere, a fost interpretată în 1595 ca una dintre cauzele războiului civil religios din Franța - cu două sute de ani înainte de Revoluția Franceză. Un sentiment anti-establishment era inerent utilizării reflexive a cuvântului . În germană, lexicografii au înregistrat în general acest fenomen lingvistic - respingerea oricărei ascultări sau acordarea de libertăți nepotrivite - în mod negativ, confirmând astfel componenta sa anti-establishment.

Fără îndoială, în Anglia s-a răspândit cel mai larg și rapid asocierea pozitivă a autoeliberării. De la Bacon – „căci consider că natura umană este în general [...] aptă să fie emancipată și să devină o cunoaștere prin ea însăși" – până la Bentham, pentru care guvernele au apărut emancipându-se de guvernele existente anterior, inclusiv *Sir* Thomas Browne, care a întemeiat credința în rațiune, care, la rândul ei, se emancipase de orice mărturie scrisă. În toate cazurile, declarația majorității

Epoca libertății este depășită de pasul către auto-împuternicire. Într-un anumit fel, în Epoca Modernă sensul juridic roman a fost transformat în opusul său, chiar dacă rezultatul, acela de a fi liber, a fost exprimat în același timp atât prin utilizarea tranzitivă a cuvântului, cât și prin cea intranzitivă.

De fapt, auto-împuternicirea avea temeiuri transcendentale de legitimitate: natura, rațiunea sau liberul arbitru. Adică, acestea sunt exemple care, încă din Iluminism și independent de conceptul reflexiv de emancipare, obligă și toată puterea tradițională să se justifice, supunând-o simultan presiunii schimbării. Acest lucru a avut repercusiuni asupra conținutului semantic recent extins al „emancipării"; actul unilateral al puterii de stat, constând în echivalarea unui individ în domeniul dreptului civil prin emancipare (așa cum se observă clar în limbajul juridic al *Codului Napoleonian),* era susținut de cerințele celor care se știau legitimi să se emancipeze. Temeiurile menționate anterior - natura, rațiunea și liberul arbitru - au oferit conceptului nostru un conținut nou, caracteristic filosofiei istoriei.

Kant, familiarizat cu sensul juridic roman, a definit, așadar, Iluminismul nu ca emancipare, ci ca „sfârșitul pentru oameni al unei imaturități autoimpuse". Iluminismul, înțeles ca încurajare și realizare a maturității, se extinde astfel pe o perioadă de timp care depășește actul juridic unilateral specific de emancipare. Kant putea, pe bună dreptate, să renunțe la termenul „emancipare", deoarece, conform dreptului cutumiar, oamenii, *„fiind maturi din fire* , preferă totuși să rămână minori toată viața". Conversia maturității naturale într-un imperativ moral și politic, care, deși are o componentă naturală, este și mai mult decât natură, a constituit o utilizare a limbajului mai precisă și mai eficientă decât metafora încă legată de puterea emancipării juridice. Maturitatea, care apare în mod natural odată cu fiecare nouă generație, a devenit o perspectivă istorică a viitorului pentru o umanitate care s-ar guverna politic. Parte realitate, parte sfârșit, așa a fost descris un eveniment procesual, pentru care a fost folosită ulterior expresia „emancipare".

Forster a fost primul din Parisul revoluționar care a subsumat filosofia kantiană a istoriei sub noul concept de emancipare, care devenea la modă. În acest fel, expresia germană s-a conectat la sensul cotidian pe care cuvântul îl avea în țările occidentale vecine: a fi conceput reflexiv, ca autoeliberare de lanțurile tradiției, precum și ca o exigență normativă ce trebuia legalizată printr-o dispoziție legală de stat.

Avantajul noului concept de emancipare, așa cum era folosit în general în jurul anului 1800, consta nu doar în indicarea maturizării naturale recurente a generațiilor succesive, ci și în referirea la actul juridic de eliberare care devine real prin autoemancipare. În cadrul acestui triunghi - între premise naturale, auto-împuternicire individuală sau colectivă și normalizare juridică - „emanciparea" a dobândit noua sa calitate istorică. Conceptul putea fi interpretat simultan într-un sens normativ, autoreflexiv, și din perspectiva evoluției istorice: temporalizarea sa avea o componentă constitutivă, generatoare de legi, procedurală. Emanciparea a devenit cazul autentic al unui concept procedural *în* filosofia istoriei, un concept care, în special în prima jumătate a secolului al XIX-lea, a posedat forța unui concept călăuzitor. Recuperarea conceptului din anii 1960 încoace nu i-a adăugat teoretic niciun sens nou. „Care este marea sarcină a timpului nostru?" Heine a întrebat în 1828: „Este vorba de emancipare. Dar nu doar emanciparea irlandezilor, grecilor, evreilor din Frankfurt, persoanelor de culoare din Indiile de Vest și a altor popoare similar oprimate, ci emanciparea întregii lumi, în special a Europei, care a ajuns la maturitate și se eliberează acum de constrângerile rigide ale privilegiaților, ale aristocrației." Emanciparea a devenit un concept al unei mișcări istorice fără a respinge prin aceasta implicațiile sale juridice. Emanciparea a oferit numitorul justițiabil pentru toate revendicările care urmăreau eliminarea inegalității juridice, sociale, politice sau economice. În acest fel, expresia a devenit, în toate cazurile, un concept care cerea eliminarea puterii personale a unei persoane asupra alteia și care putea fi interpretat atât în sens liberal, în favoarea statului de drept, cât și în sens democratic, în favoarea suveranității populare. Ca socialist, am favorizat proprietatea comună, concepută ca un presupus mijloc de eliminare a dominației economice. Emanciparea a devenit, după cum spunea Scheidler, cel mai lucid sistematizator al unei filosofii emancipatoare a istoriei, formulată în 1840, „cel mai important dintre conceptele practice". Totuși, chiar în acel moment, pe măsură ce expresia a devenit polivalentă, și-a pierdut și validitatea logică; putea presupune conținuturi politice complet diferite unele de altele, fără a-și pierde plauzibilitatea generală. A dobândit statutul și certitudinea unui cuvânt cheie: un cuvânt cheie care, desigur, trebuia să presupună sau să evoce un consens minimal asupra egalității drepturilor pentru toți oamenii.

Ca și concept de luptă politică *(politischer Kampfbegri),* începând cu 1830, „emanciparea" a fost utilizată pe scară largă: în primul rând, pentru a realiza egalitatea drepturilor individuale și personale în conformitate cu ordinea juridică burgheză existentă. În al doilea rând, pentru a permite egalitatea drepturilor între grupuri: clase, pături sociale, femei, diferite biserici și comunități religioase și popoare întregi. În al treilea rând, emanciparea viza eliberarea de sub putere și egalitatea drepturilor întregii umanități, a lumii sau a epocii care urma să fie emancipată, așa cum se putea afirma cu emfază la vremea respectivă.

Este interesant de observat că actele juridice care au adus egalitatea juridică a grupurilor anterior oprimate - emanciparea evreilor în Franța în 1791, în Baden în 1808 și în Prusia în 1812; legile referitoare la ceea ce a fost numită ulterior emanciparea țăranilor *[Bauernbefreiung];* emanciparea catolicilor în Irlanda în 1829; și emanciparea sclavilor în Statele Unite în 1865 - nu au folosit termenul „emancipare" în limbajul lor juridic. Cu toate acestea, aceste legi au intrat în lexicul politic și, prin urmare, în conștiința colectivă sub această denumire.

Acest lucru sugerează că juriștii care au redactat legile nu erau conștienți doar de îngustitudinea și rigiditatea interpretării juridice romane, ci și de intuiția că în spatele oricărei emancipări se aflau cerințe mai largi decât cele care, într-un sens pur juridic, păreau capabile să fie realizate la acea vreme. După cum a prezis O'Connell, cu perspicacitate politică, după ce a asigurat, prin organizația sa catolică de masă, dreptul de a candida la alegeri pentru toți catolicii din Marea Britanie - cunoscută sub numele de Emanciparea Catolicilor -: „Cât de greșiți se înșală oamenii care presupun că istoria lumii se va termina imediat ce vom fi emancipați! Acesta va fi momentul să începem lupta pentru drepturile populare."[158] [Cât de greșiți sunt cei care presupun că istoria lumii se va sfârși imediat ce vom fi emancipați! Atunci va fi momentul să începem lupta pentru drepturi populare.] Scopul egalității universale a drepturilor, care implică implicit absența puterii *[Herrschaftsfreiheit],* produce cu fiecare emancipare parțială situații care, la rândul lor, trebuie depășite din nou prin emancipare.

Continuând cu exemplul nostru englezesc: emanciparea catolicilor a impus reforma electorală din 1832, care a dus la extinderea ulterioară a dreptului de vot, acesta dobândind un caracter general democratic abia mult după 1919. De atunci, atribuțiile statului bunăstării au continuat, rezultând o redistribuire a bogăției și a profiturilor în beneficiul populației.

158 *Corespondența lui Daniel O'Connell,* ed. de W.J. Fitzpatrick, Londra, 1888, I, p. 176. Citat în N. Edward, *The English Catholic Church in the Nineteenth Century,* Oxford, 1984, pp. 33.

Justiție socială. Cu toate acestea, până în prezent nu s-a atins un echilibru economic care să servească drept premisă pentru o justiție socială permanentă.

Sau, pentru a lua exemplul american: în Războiul de Independență American, principiul emancipării sclavilor a fost înlăturat pentru a evita transformarea războiului într-o revoluție socioeconomică și pentru a asigura victoria. Astfel, o rămășiță a Declarației Drepturilor Omului a rămas neîndeplinită. Egalitatea juridică a persoanelor de culoare ca urmare a Războiului Civil American a dus la o consolidare - parțial anticipată și parțial neașteptată - a inegalității socioeconomice și, în consecință, a inegalității politice, care, în ciuda unei transformări lente și parțiale, continuă să reprezinte o provocare pentru politica internă și externă americană.

O anumită *teleologie ex post,* bazată pe experiență, se aliniază cu obiectivul stabilit *ex ante* în Declarația Drepturilor Omului. Cu toate acestea, istoria reală nu a urmat niciodată un program atât de clar și liniar . În mod evident, o problemă persistentă este aceea că consecințele emancipării juridice se extind dincolo de actul juridic în care sunt întruchipate și adesea apar abia după acesta.

Acest lucru ne conduce la formularea unor întrebări sistematice pentru a ajunge la o concluzie. Voi proceda în doi pași: în primul rând, voi argumenta folosind fapte empirice; în al doilea rând, voi ridica întrebări despre utilizarea multifațetată a conceptului și, pornind de acolo, voi prezenta concluziile mele.

2. LIMITE ALE EMANCIPARII?

Un studiu al istoriei implementării actelor legale de emancipare relevă, *în primul rând,* că acest proces a fost constant împiedicat de diverse obstacole. Când catolicilor li s-a acordat dreptul de vot în 1829, rupând astfel monopolul politic al religiei de stat anglicane, Parlamentul britanic a ridicat simultan pragul electoral de la patruzeci de șilingi la zece lire sterline. În acest fel, catolicii au pierdut aproximativ șaizeci la sută din locurile pe care le-ar fi putut alege. Ceea ce era inevitabil din punct de vedere politic a fost în mare măsură subminat de puterea economică, ca să nu mai vorbim de faptul că irlandezii au continuat să se confrunte cu lipsuri de pâine zilnică.

Seria noastră de exemple din Statele Unite arată, de asemenea, eșecuri analoge. În Războiul Civil, mulți muncitori albi au refuzat să lupte împotriva statelor rebele din Sud pentru a împiedica emanciparea persoanelor de culoare să le ia locurile de muncă. Emanciparea politică și cea economică s-au blocat reciproc. Ulterior, dreptul egal de vot acordat persoanelor de culoare a fost timp de multe decenii practic literă moartă prin manipulări semi-legale: prin certificate de strămoși, teste de lectură, schimbări în circumscripțiile electorale, certificate de loialitate față de Constituție și așa mai departe.

Eșecuri similare pot fi observate în istoria emancipării evreilor. Egalitatea

civilă și politică stabilită de Revoluția Franceză a fost din nou restricționată de Napoleon în cazul evreilor din Alsacia și Renania în domeniul comerțului. Același lucru este valabil într-o măsură mult mai mare pentru Statele Papale după 1815. Mai liniștită, dar similară, istoria emancipării evreilor în Germania este o istorie a amânărilor. Egalitatea civilă acordată evreilor din Prusia în 1812 nu s-a extins la noile teritorii ale statului dobândite după 1815; carierele academice, în special, au rămas închise evreilor prin intermediul unei declarații atașate. Aceleași obstacole au persistat chiar și după 1869, când egalitatea politică, care până atunci era aproape considerată de la sine înțeleasă, fusese adăugată egalității civile: evreilor li s-au refuzat aproape întotdeauna funcțiile publice.

O primă concluzie poate fi trasă din aceste observații istorice. Actul juridic de egalizare poate fi un ajutor sau o armă în realizarea egalității în drepturi, dar nu o garantează. În argumentele existente, există întotdeauna condiții sociale și economice care indică existența unui comportament obstrucționist. Emanciparea juridică este, prin urmare, o condiție necesară, dar niciodată suficientă, pentru egalitatea efectivă a drepturilor.

O *a doua* observație ne duce, de asemenea, dincolo de limitele simplei emancipări legale. Când prima colonie neagră independentă, Haitiul francez, a realizat, cu ajutorul iacobinilor din metropolă și sub conducerea lui Toussaint Louverture, sincer impregnat de idealuri revoluționare, drepturile cetățenilor și ale oamenilor, nouăzeci și cinci la sută din fosta clasă conducătoare albă a pierit. A urmat un război civil motivat rasial și economic, un război de reglare a conturilor și răzbunare, pus capăt doar prin intervenția lui Napoleon și a Marii Britanii. Ororile sale, însă, au fost perpetuate de atunci. Ne confruntăm cu o experiență istorică a cărei repetare în circumstanțe analoage reprezintă un pericol încă neevitat în prezent. Acesta poate fi evitat doar odată ce propoziția juridică a egalității drepturilor tuturor oamenilor din această lume este nu doar proclamată ca normă juridică, ci și practicată ca o propoziție de justiție obligatorie și necesară.

în sfera politică. Scopul său este de a asigura supraviețuirea. Am evitat să fac un calcul parțial al punctului de plecare empiric al acestei prognoze.

Exterminarea evreilor de către germani nu poate fi definită ca un regres în istoria emancipării. Nicio paralelă sau încercare de a explica acest eveniment dintr-o perspectivă socioeconomică sau dintr-o critică a ideologiei nu poate surprinde pe deplin *actul brutal* al exterminării în sine. Aceasta sfidează chiar, în ciuda tuturor încercărilor legale, orice corespondență între vinovăție și penitență . Uciderea în masă a nevinovaților este iremediabilă. Nici nu putem accepta sensul dat unei victime atunci când aceasta este considerată activă sau pasivă. Exterminarea evreilor indică astfel o memorie negativă înțeleasă ca o posibilă condiție prealabilă pentru principiile călăuzitoare ale acțiunilor viitoare: fără o recunoaștere prealabilă și reciprocă a drepturilor egale ale tuturor oamenilor și ale religiilor lor, nicio ordine politică pașnică, indiferent de natura ei, nu poate fi realizată pe planetă. Toleranța devine etalonul pentru toți cei implicați.

Aceasta ne conduce la o *a treia* observație provenită din experiențele anterioare de emancipare. Teoria liberală s-a referit întotdeauna la egalitatea drepturilor grupurilor ca emancipând doar indivizii lor. Oamenii și cetățenii urmau să dobândească aceleași drepturi pe care le posedau deja și alți membri ai comunității juridice . Recunoașterea grupurilor ca atare a stârnit suspiciunea de a permite existența unui stat în stat sau a unei națiuni în națiune, indiferent dacă aceste grupuri erau francmasoni, iezuiți, evrei, protestanți sau catolici, sau clase considerate în termeni corporativi. Recunoașterea indivizilor ca persoane și cetățeni avea avantajul de a putea fi consacrată legal printr-o dispoziție generală. Cu toate acestea, consecințele istorice ale acestei perspective individualiste au condus la un impas.

Majoritatea teoriilor emancipării din secolul al XIX-lea presupuneau că evreii ar trebui în cele din urmă să se asimileze, fie în mod tradițional prin convertirea la creștinism, fie prin stabilirea unui mod de viață comun, supra-denominațional sau extra-denominațional, care să depășească sau să facă superfluă opoziția dintre evrei și creștini. O minoritate de evrei considera, de asemenea, ambele obiective merită sau cel puțin acceptabile. Cu toate acestea, dezavantajul acestui presupus proces evolutiv de emancipare a fost că, de fapt, nu i-a emancipat pe evrei tocmai *ca* evrei. Din diverse perspective, evreii urmau să dispară pentru totdeauna ca evrei: atât în cazul „eutanasiei iudaismului", pe care Kant o imagina printr- o religie viitoare, pur morală, cât și în soluția lui Bruno Bauer la chestiunea evreiască, pe care o considera ca făcând religia creștină, bazată pe viața de apoi, superfluă. În mod similar, Marx credea că emanciparea clasei muncitoare într-o societate fără clase, nesupusă niciunei puteri, ar elimina necesitatea oricărei emancipări ulterioare. Aceștia urmau să dispară nu ca indivizi cu drepturi egale, ci ca grup, ca comunitate religioasă, ca națiune sau rasă, indiferent de modul în care erau concepuți sau se concepuseseră ei înșiși.

Este ironic că, având în vedere contextul, tocmai argumentele creștine conservatoare au fost primele care au recunoscut iudaismul straniu ca atare. Într-adevăr, în spatele acestei poziții se ascundeau prea multe prejudecăți antievreiești și, ulterior, antisemite, care în Germania împiedicau comunitatea religioasă evreiască să fie considerată pe picior de egalitate cu bisericile creștine. Aici, recunoașterea garantată de stat, posibilă pentru *dizidenți* și confesiunile non-anglicane în Anglia, în Statele Unite (caracterizate de pluralism religios) și, de asemenea, în Franța (unde Napoleon a ordonat crearea organizației naționale a Sinedriului), a fost refuzată; nimic din toate acestea nu a fost realizat în Imperiul German [159].

O altă concluzie poate fi trasă din aceste observații istorice. Nicio emancipare nu poate echivala doar cu indivizii; în toate cazurile, trebuie să includă relațiile interpersonale în care trăiesc oameni reali. Aceasta presupune, prin urmare, recunoașterea și egalitatea drepturilor între grupuri. Fără legalizarea pluralismului, indiferent de forma sa - fie că este vorba de asociații, comunități religioase, partide și organizații, fie în cadrul unei constituții federale - este imposibil să se realizeze egalitatea drepturilor. Ființele umane trăiesc întotdeauna ca parte a unor unități de acțiune mai mari, fără a căror coeziune nicio egalitate a drepturilor individuale nu pare posibilă. Odată ce această concluzie istorică este acceptată ca un diagnostic al situației actuale, va fi posibilă formularea de predicții, deși extrem de dificilă.

Istoria recunoașterii activității sindicale în Germania până în prezent (1988) poate servi drept exemplu mai mult sau mai puțin reușit; istoria sa în Anglia de astăzi, care s-a industrializat mai devreme, este, dimpotrivă, mai puțin reușită. Având în vedere criza economică structurală evidentă, sarcina garantată legal a emancipării sociale a sindicatelor a trecut pe plan secund, ceea ce nu ar trebui să elimine drepturile lor ca grup. Normele juridice, indiferent dacă sunt rezultatul negocierilor, luptelor sau concesiilor, fac parte din orice economie regională sau globală [160].

159 Cf. R. Liberies, „Emanciparea și structura comunității evreiești în secolul al XIX-lea", în Institutul L. Baeck, *Anuarul* XXXI (1986), pp. 51-67.

160 Pe această temă, recent, W. Steinmetz (ed.), *Drept privat și inegalitate socială în era industrială. Comparând culturile juridice din Marea Britanie, Franța, Germania și*

Este dificil de evaluat dacă redresarea persoanelor de culoare în Statele Unite (imbuate de o identitate specială - „ *Negrul este frumos”* - *și* de o - omogenitate internă) promovează egalitatea generală a drepturilor sau, pe termen lung, o împiedică. Cu siguranță, cotele de admitere pentru grupuri specifice în școli, institute, companii și funcții publice au favorizat o recunoaștere al cărei nivel probabil nu mai poate fi redus. O problemă similară există în Statul Israel. Cetățenilor săi arabi li se recunosc individual drepturi egale, dar nu le pot exercita ca grup social sau religios. În acest context, drepturile lor individuale se diminuează proporțional. Fiecare emancipare care implică transformarea unui popor într-un actor statal suveran a dat naștere, până în ziua de azi, chestiunii minorităților, o chestiune care cere nu doar recunoașterea juridică a indivizilor, ci și recunoașterea grupului, esențială pentru a face posibilă egalitatea drepturilor. Este inutil să citǎm alte exemple, majoritatea tragice. Acestea pot fi găsite peste tot în lume.

Prin urmare, egalitatea tuturor oamenilor ca o cerință teoretică pentru egalitatea drepturilor lor poate fi recunoscută doar dacă se ia în considerare pluralitatea actorilor concreți. Premisa justiției universale ca precept politic minim poate fi valabilă doar dacă diversele comunități, în multiplicitatea lor, obțin o garanție relativă a existenței lor. Experiența istorică, de fapt, ne obligă să fim sceptici, deși tocmai din acest motiv poate fi mai eficientă ca stimul și corectiv al acțiunii.

Ca exemplu final, voi folosi al doilea *Kulturkampf prusac* . Egalitatea în drepturi a cetățenilor considerați individual, garantată de Constituția *Reichului* din 1867-1871, a provocat inițial conflicte între grupuri. *Kulturkampf* a fost promovat de *Partidul de Centru* și Biserica Catolică în favoarea acelorași drepturi fundamentale, în numele cărora liberalii aspirau să elimine influența publică și juridică a Bisericii în școli și căsătorie. Acest context istoric a fost acum (aproape) depășit. S-a instaurat un stat neutru din punct de vedere confesional. Posibilitatea de a părăsi oficial o biserică fără obligația de a se alătura alteia și căsătoria civilă au *devenit* drepturi legale pentru toți indivizii. Cu toate acestea, Partidul de *Centru ,* legat din punct de vedere confesional , și greutatea morală a Bisericii Catolice continuă să existe ca actori care reprezintă un grup specific în cadrul unui stat secular.

Ce demonstrează cazurile empirice prezentate? Ne-au condus la patru aporii care au fost rezolvate, dacă au fost rezolvate, doar...

Unite *,* Institutul Istoric German Londra, Oxford, 2000; Id., *Begegmingen vor C.ericht,* München, 2002.

De-a lungul istoriei, postulatele emancipării politice, sociale, religioase și economice nu SUNT automat compatibile. În realitate, ele pot fi reciproc contradictorii. Revendicările individuale și de grup pentru drepturi egale se susțin reciproc, dar pot duce și la contradicții irezolvabile. Aceste aporii au dus, în timp, la legalizarea postulatelor emancipatori, generând noi probleme

care împiedică realizarea lor sau, cel puțin, probleme critice care nu puteau fi rezolvate exclusiv prin mijloace legale. Concluzia absurdă de a accepta că o situație nu are o soluție aparentă sau de a o declara irezolvabilă pentru a o pune capăt prin exterminarea celuilalt, ne conduce la o dimensiune apocaliptică. Prin urmare, cred că este potrivit să încheiem prin a considera încă o dată conceptul de emancipare în termenii legitimității și utilității sale.

1. *Substratul natural* care stă la baza conceptului de emancipare, conform *căruia* fiecare nouă generație va ajunge la vârsta adultă, va dăinui atâta timp cât există posibilitatea ca din ea să apară noi emancipări. În acest sens, emanciparea, din perspectiva dreptului comun, este o categorie fundamentală a întregii istorii imaginabile. Cu fiecare nouă generație, corespunzătoare generațiilor care dispar, apare posibilitatea de a te elibera de legăturile existente până în acel moment. Acest caz corespunde doar în primă instanță conflictului, interpretabil în termeni socio-psihologici, dintre părinți și copii, care tinde să se repete în mod regulat. În realitate, ceea ce se întâmplă este că, în măsura în care produce istorie, premisa naturală participă întotdeauna la transformările sociale. De la revoluția tehno-industrială încoace, condițiile generale care ne-au reglementat instituțional viața au fost modificate constant. Ceea ce era obișnuit pentru părinți nu mai este neapărat corect pentru generațiile următoare, care cresc cu noi provocări. Mă refer la criza ecologică și la amenințarea anihilării nucleare, care pot fi prevenite doar, dacă este posibil, prin învățarea și practicarea unor noi modalități de acțiune orientate spre supraviețuire. La acestea se adaugă recenta ascensiune a anumitor tendințe totalitare bazate pe religie, a căror limitare poate, ici și colo, să prevestească libertatea. În acest sens, emanciparea, concepută ca eliberare de principiile care împiedică supraviețuirea pe planetă, este legitimă. Totuși, nu este suficient să ne punem pur și simplu speranța și încrederea în noile generații, care cresc în mod natural și care, prin urmare, par, sau sunt forțate, să fie capabile să înfrunte provocările cu mai multă ușurință.

2. Amenințările la adresa planetei noastre, care pot fi interpretate în termeni apocaliptici, sunt prea reale pentru a fi ignorate.

1.1 Formularea și enunțarea angajamentelor intergeneraționale. Acum, în acest moment, conceptul tradițional de emancipare, înțeles ca *scop universal,* joacă un rol ambivalent. Împotriva postulatei libertăți față de putere, derivată din egalitatea drepturilor, avem toată experiența acumulată până în prezent. Prin urmare, conceptul definit ca scop trebuie clarificat. Este necesar să recunoaștem circumstanțele diverse ale actorilor eterogeni situați în cadrul și printre puterile cu capacitate decizională politică. Numai atunci când se ia în considerare pluralitatea comunităților tradiționale este posibilă desfășurarea unei politici raționale. Pentru a evita, chiar și parțial , amenințarea apocaliptică, regulile calculului politic nu pot fi ignorate.

Pe de altă parte, și aici rezidă noutatea, situația s-a înrăutățit, având în vedere că *dreptul* general al tuturor oamenilor care trăiesc în această lume trebuie să fie un principiu călăuzitor al acțiunii politice dacă vrem să controlăm amenințarea nucleară, criza ecologică și presiunile omniprezente ale terorismului. Utopia neputinței trebuie redusă la nucleul său obiectiv necesar: îndeplinirea actuală a obiectivului de lungă durată al egalității în drepturi. Responsabilitatea tuturor față de toți și, în acest sens, drepturile lor egale în această lume, a devenit o condiție implicită a oricărei politici. Acest lucru necesită explicații. Provocarea actuală constă în a nu pierde din vedere dreptul universal al umanității, existent empiric, în timp ce se desfășoară o politică ce este posibilă doar printr-un grup select de actori speciali. Prin urmare, este necesar să se doboare și să se facă prezentă utopia neputinței din epoca iluminismului până la punctul în care dreptul egal al tuturor oamenilor pe care îl conține - dreptul la supraviețuire - poate fi îndeplinit. De la conceptul utopic al emancipării universale ca scop final, am ajunge la obiectivul concret al unui consens universal minim care să reglementeze condițiile necesare pentru continuarea vieții. Și aceasta presupune emanciparea, și anume eliberarea de comportamentele înrădăcinate care împiedică acest consens minim. Calea poate fi lungă și plină de obstacole aproape insurmontabile, dar nu mai există altă alternativă decât o combinație amenințătoare de catastrofă nucleară însoțită de teroare globală sau epuizarea tuturor resurselor naturale.

3. Ambiguitatea *temporală* a conceptului tradițional de emancipare poate fi instructivă în acest punct. S-ar putea referi la norma statală specifică care acorda egalitatea în drepturi, caz în care îndeplinirea ei de către societate era presupusă legal, vârsta majoratului tuturor, astfel încât, în timp, să poată deveni și ea realitate. Sau conceptul ar putea indica procesul pe termen lung care, numai prin adaptare, obicei sau autoemancipare, ar aduce egalitatea în drepturi.

Ambele câmpuri semantice se puteau bloca reciproc în practică. Acest lucru s-a întâmplat în dezbaterile parlamentelor germane (illei *Vormãrz),* unde referințele la lipsa autoemancipării persoanelor dependente, a celor oprimați, a evreilor, a muncitorilor, dar și a femeilor, au fost folosite pentru a bloca legislația propusă ca fiind inoportună. De asemenea, s-a susținut că evoluțiile

viitoare vor duce oricum la egalitate.

În Anglia, această poziție evazivă, caracteristică filosofiei istoriei, nu a putut fi atinsă deoarece în sistemul juridic englez fiecare lege era adoptată ca un *act specific* referitor la indivizi particulari și definibili. Prin urmare, nu a fost stabilită nicio normă generală care să se extindă în timp cu rigoarea, de exemplu, a unei legi fundamentale. Din acest motiv, istoria engleză nu poate fi interpretată decât retroactiv ca un proces de emancipare în sensul unei egalități crescânde a drepturilor. În realitatea politică, egalizarea socială a diferitelor grupuri s-a produs întotdeauna prin legalizarea lor specifică și limitată.

Cazul Statelor Unite este diferit. Acolo, *drepturile generale ale cetățenilor* , necunoscute în Anglia, aveau atât o semnificație generală, cât și una direct practică. Inițial, Lincoln a încercat, dacă nu poate fi, să realizeze eliberarea sclavilor treptat și în etape, prin compensații legale și faze de învățare instituționalizată pentru ca sclavii să fie eliberați. Drepturile fundamentale universale și pașii concreți ai implementării lor legale urmau să convergă treptat în timp. Cu toate acestea, evenimentele Războiului Civil l-au anticipat. Nu fără rezerve, a fost forțat în 1865 să declare prevederea legală particulară ca o eliberare generală. Calea planificată a trebuit să fie rapid abandonată. În cuvintele lui Lincoln: „ [161]Pretind că nu am controlat evenimentele, dar mărturisesc clar că evenimentele m-au controlat pe mine.” Orice soluție graduală a devenit depășită odată cu războiul civil, ceea ce nu a împiedicat necesitatea unor hotărâri judecătorești și a unor modificări ulterioare pentru a oferi fermitate principiului general al egalității în drepturi.

Conceptul de emancipare, care prezintă mai multe straturi sociale, atât atunci când se referă la prevederea legală specifică, cât și atunci când se referă la procesul social, a condus în practică la combinații foarte diferite. Trebuie făcută o distincție precisă între concesie și

Lupta dintre „stăpân” și „servitor”, dintre emancipare și autoemancipare, dintre prevederea legală și procesul social, trebuie abordată pentru a evita cedarea în fața polivalențelor acestui termen cheie. Dacă aplicăm pluralitatea semantică evidentă a conceptului modern de emancipare în contextul nostru, putem trage următoarea concluzie: dimensiunea temporală a transformării lente și dimensiunea temporală a acțiunii particulare converg în mod clar. Atât marginile acțiunii, cât și marginile așteptărilor se îngustează. Presiunea de a acționa a crescut atât de mult încât egalitatea drepturilor pentru toți oamenii, care trebuie să fie precedată de o prevedere legală, nu mai poate rămâne doar un postulat tradițional al filosofiei istoriei. Dimpotrivă, trebuie să devină o maximă a acțiunii imediate a oricărei politici - inevitabil particulară și ghidată de interese. Interdependența tuturor problemelor de pe planeta noastră poate contribui la forțarea acestui consens minimal. Conceptul de emancipare poate

161 R. Hofstadter, *Tradiția politică americană,* Nueva York, 1948, p. 13.1.

rămâne relevant doar dacă este conceput iterativ: ca provocarea continuă de a scurta sau depăși decalajul care va exista întotdeauna între elementul juridic logic necesar formulat într-o lege și implementarea sa socială și politică. Cu alte cuvinte, egalitatea în drepturi pentru toți oamenii din această lume este mai mult decât o premisă teoretică sau un obiectiv utopic; este minimul conceptului de emancipare pe care l-am moștenit și care trebuie păstrat pentru a rămâne capabili de acțiune politică rațională. Aceasta presupune că o transformare a experienței istorice este posibilă și va fi eficientă în măsura în care este capabilă să facă din necesitate o virtute. Un omagiu adus Sfântului Ieronim: „Fac de necessitate virtutem" (Migne 22, 552).

CÂTEVA ÎNTREBĂRI DESPRE ISTORIA CONCEPTUALĂ A „CRIZEI”

Oricine citește un ziar astăzi va da peste expresia „criză”. Aceasta semnifică insecuritate, suferință și greutăți și indică un viitor necunoscut ale cărui precondiții nu pot fi clarificate suficient. Acest lucru a fost afirmat de un lexicon francez în 1840. [162]Astăzi, nu este diferit. Utilizarea inflaționistă a cuvântului s-a răspândit în aproape fiecare domeniu al vieții: politica externă și internă, cultura, economia, bisericile și religiile, toate științele sociale și umaniste, precum și științele naturale, tehnologia și industria, în măsura în care acestea sunt concepute ca parte a sistemului nostru politic și social, ca un element indispensabil al lumii noastre vitale . Dacă acumularea utilizării cuvântului ar fi un indiciu suficient al unei crize reale, am trebui să experimentăm o criză globală. Dar această concluzie, în loc să contribuie la o diagnosticare a situației noastre, indică mai degrabă un mod vag de a vorbi.

În continuare, voi încerca să evidențiez, prin intermediul istoriei conceptuale, câteva caracteristici structurale ale conceptului care vor ajuta la consolidarea și clarificarea argumentelor. Voi examina pe scurt, în primul rând, istoria conceptului; în al doilea rând, voi schița câteva modele semantice la care poate fi redusă utilizarea modernă a termenului; și în al treilea rând, aș dori să revăd câteva întrebări care decurg din relația dintre tradiția creștină și limbajul conceptual modern.

1. REZUMAT ISTORICO-CONCEPTUAL „Criza” este unul dintre conceptele fundamentale, adică unul dintre conceptele grecești de neînlocuit. Derivează din *krino, care înseamnă* a separa, a alege, a decide, a judeca; la

162E. Duclerc și L.-A. Pagnerre (eds.), *Dictionnaire Politique* [1839], París, [7] 1868, • crise", p. 298. Pentru restul citatelor, vezi articolul meu «Krise», în O. Brunner, W Conze și R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* vol. 3, Stuttgart. I, pp. Véase "Criza», trad., de J. Pérez de Tudela, en R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un studiu stie in cravata l>,ilogeneza! inundo burgués,* Trotta/Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, .'007, p. 2 19-2.8 l.|

vocea mijlocie, a se măsura, a discuta, a lupta. „Criza" se referea la o rezoluție definitivă, irevocabilă. Conceptul implica alternative extreme care nu mai permiteau nicio revizuire: triumf sau eșec, dreptate sau nedreptate, viață sau moarte, în cele din urmă, mântuire sau damnare.

În lupta dintre marile puteri, ceea ce contează sunt bătăliile decisive ale războiului – așa cum subliniază Tucidide – patru dintre acestea au decis războiul împotriva perșilor. În analiza sa, Tucidide a plasat aceste bătălii (așa cum avea să facă mai târziu Montesquieu) într-un context mai larg care a făcut posibilă determinarea lor.

În școala hipocratică, importantă era faza critică a unei boli în care lupta dintre viață și moarte era decisă definitiv, în care rezoluția era iminentă, dar încă nu se produsese.

În domeniul politicii — conform lui Aristotel — ceea ce conta era apărarea sau urmărirea dreptății, obiective la care toți cetățenii erau chemați să contribuie. Dar deciziile politice erau și ele importante, iar acestea, fără excepție, necesitau o judecată solidă.

În teologie, începând cu Noul Testament, termenii „criză" și *„judicium",* împrumutați din limbajul juridic, au căpătat un sens nou și, într-un fel, irefutabil: dreptatea lui Dumnezeu. Aceasta se putea referi fie la judecata finală de la sfârșitul timpurilor, fie la faptul că această judecată există deja în viața credincioșilor după arătarea lui Hristos, prin lumina pe care a adus-o în lume.

Prin urmare, conceptul cuprindea potențial toate aspectele decisive ale vieții interioare și exterioare, ale individului *și ale comunității* sale . În fiecare caz, consta în alternative definitive asupra cărora trebuia formulată o judecată adecvată. Mai mult, dezvoltarea ambelor alternative era deja prezentă în problema specifică în cauză.

Era un concept care includea întotdeauna o dimensiune temporală, care, dacă vreți, de fapt implica, exprima în limbaj modern, o teorie a timpului. Fie că se referea la alegerea momentului potrivit pentru o acțiune eficientă, la stabilizarea sistemului de guvernare prin conservare sau urmărirea dreptății, fie la necesitatea - conform lui Galen - a unui diagnostic corect al stadiului de dezvoltare al unei boli care să permită îndrumarea unui prognostic. Se putea referi, de asemenea, în domeniul teologiei, la acceptarea mesajului lui Dumnezeu - așa cum apare în Ioan - *hic et nunc (aici și acum)* pentru a scăpa de condamnare, chiar dacă Judecata Finală spre care se îndrepta lumea era iminentă.

cosmos și a cărui venire a rămas învăluită în întuneric, chiar dacă încă urma să vină.

„Criză" se referea, într-un fel, la lipsa de timp. Înțelegerea acestui lucru constituia esența conceptului. În aproape toate discursurile despre criză, apar conștientizarea incertitudinii și nevoia de predicție, atât pentru a evita dezastrul, cât și pentru a găsi salvarea. Diferitele intervale de timp au fost definite în funcție de domeniile specifice ale vieții discutate.

Din Antichitate până în Epoca Modernă, cuvântul și conceptul s-au păstrat în latină: „crisă" în terminologia medicală și *„judicium"* sau *„judicium maximum"* în teologie. Toma de Aquino, de exemplu, a distins în lucrarea sa *„Compendium Theologiae"* (capitolul 242) trei faze temporale în judecata - Fiului lui Dumnezeu: judecata făcută oamenilor în timpul vieții lor, judecata din ceasul morții și, în final, Judecata de Apoi, după întoarcerea lui Hristos. Istoria conceptuală a „crizei" s-a dezvoltat într-o oarecare măsură în limbajele tehnice, legate de instituția Bisericii sau de diverse discipline academice. De la adoptarea cuvântului grecesc în limbile vernaculare europene - de la sfârșitul Evului Mediu încoace - se înregistrează o extindere crescândă și treptată a termenului. Conceptul a cuprins din ce în ce mai mult domenii vitale: politica, psihologia, o economie în curs de dezvoltare și, în final, domeniul nou descoperit al istoriei. Se poate chiar argumenta că conceptul de „criză" a contribuit la stabilirea domeniilor menționate anterior ca științe autonome.

Inițial, utilizarea medicală a termenului și-a exercitat influența. Metafora corpului, așa cum este aplicată stărilor, ar fi putut stimula metafora medicală, care servea la diagnosticarea bolilor sau a sănătății și la prezicerea vieții sau a morții.

Până în secolul al XVIII-lea, conceptul devenise independent. Referirea la sensul medical a fost caracterizată în mod conștient ca o metaforă, așa cum a făcut-o și Rousseau. În Germania, de exemplu, se vorbea despre criza sistemului imperial german. Aceasta făcea aluzie la structura federală, ale cărei reguli interne nu mai erau suficiente pentru a stabiliza imperiul. Prin urmare, era necesară crearea unei uniuni complementare a prinților-electori, din al căror preambul din 1785 provine formularea precedentă.

În acest sens, „criza" trece printr-o evoluție similară cu „revoluția " sau „progresul". Ambele devin concepte temporale ale căror semnificații spațiale sau naturale anterioare se estompează după Iluminism, când devin parte a conceptelor istorice elementare. Acest lucru este evident, de exemplu, în cazul lui Leibniz, care, în timpul Marelui Război Nordic, a fost martor la formarea unei noi ordini mondiale odată cu ascensiunea Imperiului Rus: „ [163]Cele mai

163GW Leibniz, «Conceptul unei scrisori către Schleiniz (23.9.1712)», în *Corespondența lui Leibniz referitoare la Rutland,* ed. de W. Ivanovich Guerrier, San Petersburg/Leipzig, 1873, partea a 2-a, pp. 227 pp., citat în D. Groh, *Rutland și înțelegerea de sine a Europei,* Neuwied,

prețioase momente ale timpului sunt cele în care lucrurile se schimbă. Iar Europa se află în prezent într-o stare de schimbare și criză, cum nu a mai experimentat de la Imperiul lui Carol cel Mare." Conceptul a dobândit o dimensiune istorico-filosofică; într-adevăr, a deschis o nouă dimensiune care avea să se extindă de-a lungul secolului al XVIII-lea. „Criza" a devenit un concept istorico-filosofic fundamental care afirma capacitatea de a interpreta întregul curs al istoriei pe baza unui diagnostic al propriei epoci. De atunci, epoca însăși a fost trăită ca o perioadă de criză. Reflecția asupra propriului context temporal a permis atât o înțelegere a trecutului în ansamblu, cât și o prognoză a viitorului.

Nu mai târziu de Revoluția Franceză, „criza" a devenit conceptul central pentru interpretarea istoriei politice și sociale. Același lucru se poate aplica și Revoluției Industriale considerate pe termen lung, însoțite și influențate de o teorie științifică independentă a crizelor *și* conjuncturilor.

Este izbitor, spre deosebire de economia politică, faptul că în concepțiile cuprinzătoare ale istoriei secolului al XIX-lea nu a fost dezvoltată nicio teorie explicită a crizei. Singura excepție este Jacob Burckhardt. Chiar și Marx, care a încercat să unească teoria sa economică cu o filozofie a istoriei, nu a făcut progrese în elaborarea unei teorii a crizei, la care Schumpeter - în raport cu acest concept - a renunțat în mod expres în 1939 *(cicluri economice)*. În secolul al XX-lea, teoriile crizei s-au limitat și la domenii științifice specifice, cum ar fi psihiatria sau știința politică. Teoriile globale ale crizei, cum ar fi cele care stau implicit la baza filozofiilor istoriei din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, sunt considerate în prezent neserioase din cauza verificării empirice insuficiente. Prin aceasta, ne îndreptăm atenția asupra semanticii „crizei" ca concept fundamental.

2. TREI MODELE SEMANTICE

Inițial, conținutul semantic medical al termenului „criză" a influențat puternic utilizarea politică a acestuia; ulterior, însă, numeroase elemente teologice au fost integrate în acest concept istoric fundamental. Această observație poate fi aplicată limbajului folosit în Războiul Civil Englez din 1640–1660. Și este la fel de aplicabilă și utilizării lingvistice.

1961, p. 39.

Aceasta este o trăsătură caracteristică a filosofiei istoriei, care a câștigat în general importanță începând cu Iluminismul târziu. Puternica asociere dintre judecata lui Dumnezeu și Apocalipsă a avut o influență durabilă asupra utilizării cuvântului. Prin urmare, nu poate exista nicio îndoială cu privire la originea teologică a reinterpretării conceptului. Acest lucru este confirmat în special de diagnosticele istorico-filosofice ale crizei, care au folosit în principal alternative forțate, contraproductive unui diagnostic detaliat, dar care, datorită limbajului lor profetic, păreau să posede o validitate și o plauzibilitate mai mare.

Prin schițarea a trei modele semantice de mai jos, risc să simplific excesiv utilizarea istorică reală a conceptului. Cu toate acestea, pot fi identificate trei opțiuni semantice.

În primul rând, istoria poate fi interpretată ca o criză permanentă . Istoria universală este instanța universală. În acest caz, este un *concept* procedural .

În al doilea rând, „criză" poate desemna un proces unic, accelerat, în care numeroase conflicte, fracturând sistemul, converg pentru a crea un nou context post-criză. În acest caz, „criză" se referă la trecerea pragului unei ere, un proces care, *mutatis mutandis,* poate fi repetat. Deși fiecare context istoric specific este întotdeauna unic, acest concept indică posibilitatea ca impulsurile transformatoare să poată fi reproduse într-un mod analog. Prin urmare, propun desemnarea sa ca un *concept* periodic iterativ .

În al treilea rând, „criza" poate semnifica criza supremă prin excelență a istoriei. În acest caz, afirmațiile despre Judecata de Apoi sunt folosite doar metaforic. Având în vedere cursul istoriei până în prezent, acest model trebuie caracterizat ca fiind utopic; totuși, această posibilitate nu mai poate fi exclusă. Datorită mijloacelor actuale de autodistrugere, este foarte probabil ca acest model să devină realitate. Acest concept *de criză,* spre deosebire de celelalte, este un concept pur de viitor *și* indică o rezoluție finală.

Evident, modelele prezentate nu apar în limbajul filosofiei sau al teoriei istorice în forma lor pură, ci mai degrabă le consolidează, le îmbină și sunt prezente în grade diferite. Comun tuturor celor trei modele, în ciuda fundamentelor lor teologice, este scopul de a oferi modele explicative pentru crizele inerente istoriei - modele care, teoretic, pot evita influența divină.

Voi adăuga câteva comentarii asupra celor trei modele semantice fundamentale:

I. „Istoria universală este tribunalul universal" este un aforism al lui Schiller care a devenit aproape motto-ul modernității. Pasajul apare aparent întâmplător într-o poezie de dragoste în care Schiller deplânge o oportunitate ratată ce nu va mai putea fi recuperată niciodată. „Ceea ce a fost aruncat într-un minut / Nici măcar toată eternitatea nu poate aduce înapoi [164]." Formal,

164 F. Schiller, „Demisia. O fantezie", în *Opere complete,* ediție seculară, ed. de E. van der Hellen *și alții,* Stuttgart/Berlin, sa, vol. 1, p. 199. „Ceea ce respingi într-un minut / Nu poți da

este temporalizarea Judecății Universale, care are loc întotdeauna și constant. Fiecare zi este ziua socotelilor. Aceasta are un sens central evident anticreștin, deoarece fiecare păcat devine fără milă parte din biografia persoanei specifice, din istoria actorilor politici și din întreaga istorie universală. Acest model este compatibil cu destinul pe care Herodot îl arată în spatele istoriilor concrete: în toate cazurile, acestea pot fi interpretate ca realizarea unei dreptăți iminente lumii. Cu toate acestea, aforismul lui Schiller revendică ceva mai măreț. El nu numai că se așteaptă ca istoriile particulare să demonstreze o dreptate iminentă, care capătă aproape un aer magic, ci o așteaptă și de la istoria universală *în întregime.* Logic, fiecare nedreptate, fiecare incomensurabilitate, fiecare crimă neispășită, fiecare lipsă de sens și act zadarnic devin apodictic imposibile. În acest fel, sarcina probei privind sensul acestei istorii crește enorm. Nu mai este istoricul cel care, *ex post facto* și datorită cunoștințelor sale mai vaste, are capacitatea de a judeca moral - trecutul, ci istoria însăși devine un subiect activ căruia i se atribuie înfăptuirea dreptății. Hegel și-a asumat sarcina de a compensa discrepanțele și deficiențele morale care decurg din acest aforism. Istoria sa universală rămâne tribunalul universal, deoarece spiritul lumii sau gândurile lui Dumnezeu se realizează în interiorul ei pentru a se regăsi pe sine. Din punct de vedere teologic, aceasta este ultima erezie concepută care încearcă să facă dreptate unei interpretări creștine a istoriei.

Totuși, aforismul lui Schiller a continuat să fie folosit fără întrerupere - atâta timp cât istoria a fost interpretată ca un proces inerent lumii. Liberalii nu au încetat niciodată să se refere la el pentru a obține legitimitate morală pentru acțiunile lor. Dar și filozofiile darwiniste și imperialiste ale istoriei s-au putut baza cu ușurință pe el, deoarece succesul, impunerea celui mai puternic, a satisfăcut exigența de legitimitate istorică, ducând chiar la renunțarea sentimentală a lui Hitler la autocompătimire: cine cade, merită pe bună dreptate.

Există alegeri semantice ale căror consecințe nu ar trebui în niciun fel atribuite autorilor lor lingvistici. Oricine insistă să caute originile lui Hitler în Hegel sau Schiller cedează pretenției unei istorii selectiv cauzale. Luarea în considerare a

înapoi în eternitate".

I. 1. Istoria universală ca tribunal universal implică, în primul rând, că orice situație este caracterizată de obligația de a lua o decizie definitivă.

În acest sens, aforismul lui Schiller ar putea fi adaptat și teologiei, ca de exemplu atunci când Richard Rothe a afirmat în 1837: „Istoria creștină este *o* singură, mare și continuă criză a speciei noastre [165]". Sau când Karl Barth a eliminat elementele finaliste sau ideologice ale acestei crize permanente pentru a o interpreta existențial: „Ceea ce este cunoscut sub numele de «istorie a mântuirii» *[Heilsgeschichte]* este doar criza neîntreruptă a întregii istorii, nu o istorie în cadrul istoriei sau alături de ea [166]". În acest caz, „criza" ca și concept și-a pierdut sensul apocaliptic sau tranzițional și devine o categorie structurală a istoriei concepută dintr-o perspectivă creștină. Într-un anumit fel, istoria încorporează escatologia. Această extindere metaforică a conceptului de criză a fost susținută și de Karl Popper în **Logica cercetării***. În 1934, el a scris că cartea sa era o teorie a cunoașterii , o doctrină a metodei: „Este un copil al timpului său, un copil al crizei, deși mai presus de toate al crizei fizicii. Afirmă permanența crizei. Dacă are dreptate, criza este starea normală a unei științe raționale extrem de dezvoltate [167]." Astfel, teologia și științele naturii, cel puțin din acest punct de vedere, au coincis.

2. Mai puțin ambițios din punct de vedere teoretic este termenul „criză" ca și *concept periodic, iterativ. Această* abordare investighează condițiile posibilelor evoluții istorice pentru a evidenția, prin comparabilitate, punctele comune și diferențele acestora. Acest model semantic nu își propune să interpreteze istoria ca un întreg sau în timp. Jacob Burckhardt, de exemplu, a identificat anumite constante antropologice care, în articulațiile lor istorice specifice, au permis dezvoltarea diferitelor crize. El a definit invaziile barbare ca o criză istorică unică, care a favorizat în mod deosebit apariția unei Biserici cu pretenții universale. Alături de aceasta, el a conceput modernitatea ca o criză permanentă cu un deznodământ deschis. În cele din urmă, în toate celelalte crize, a descoperit mai multe continuități decât ar fi acceptat percepțiile celor implicați.

Conceptul de criză economică poate fi inclus și semantic în acest context. Modelele economice de criză care stau la baza acesteia se află metafora echilibrului din secolul al XVIII-lea, care nu poate fi demonstrată pe deplin empiric. Crizele apar, *în general* , ori de câte ori echilibrul dintre cerere și ofertă, dintre producție și consum, dintre circulația banilor și circulația bunurilor este modificat în așa fel încât recesiunile și declinurile devin vizibile peste tot. Cu toate acestea, experiența trecută ne învață, de asemenea, că o

165 R. Rothe, *Începuturile Bisericii Creștine și Constituția sa* [1837], citat în P. Meinhold, *Istoria istoriografiei ecleziastice,* München/Fribourg, 1967, vol. 2, p. 221.

166 K. Barth, *Epistola către Romani* [1918], ed. de la 5. ª . [1926], Zollikon/Zúrich, 1954, pp. 54 și 32.

167 Citat în L. Schafer, „Teoriile mor în locul oamenilor. Acum o sută de ani J. ihrcn wurde Karl Popper geboren», en *Neue Zürcher Zeitung,* 27/28 de julio de 2002.

criză este întotdeauna urmată de o creștere generală a productivității . Paradoxul acestei teorii a crizei pare a fi că echilibrul poate fi menținut sau recuperat doar dacă productivitatea continuă să crească și nu stagnează, deoarece în acest caz o scădere pare inevitabilă. În acest sens, acest model depinde încă de progres, fără de care nu ar putea fi realizat empiric. După cum spunea Molinari, un teoretician al conjuncturilor economice din secolul al XIX-lea: „Orice progres, mic sau mare, are criza sa [168]". Cred că acest model semantic, care consideră crizele generatoare de progres, a fost realizat empiric doar în domeniile economiei, științelor naturale, tehnologiei și industriei. Mă voi abține de la a folosi citate pentru a demonstra aplicarea acestui model la istoria universală a omenirii. Numărul lor este copleșitor. Voi folosi un singur exemplu care le reprezintă pe celelalte: „Din [169]fiecare criză, omenirea se ridică cu o parte mai mare de cunoaștere, o decență mai înaltă, un scop mai pur." Acestea sunt cuvintele lui Franklin D. Roosevelt cu puțin timp înainte de moartea sa. Dintr-o perspectivă semantică, trebuie pusă întrebarea dacă „progresul" este conceptul călăuzitor al „crizei" sau dacă conceptul periodic iterativ al „crizei" este adevăratul concept călăuzitor sub care este subsumat și „progresul". Dacă „criza", ca concept periodic iterativ, poate revendica o putere explicativă mai mare, atunci progresul, care există fără îndoială, ar putea avea o pretenție relativă.

3. *Criza ca decizie definitivă.* Criza existentă este concepută ca o criză unică și excepțională după care istoria va fi foarte diferită în viitor. Această opțiune semantică este utilizată cu o frecvență tot mai mare pe măsură ce scade credința în sfârșitul absolut al istoriei prin Judecata de Apoi. În acest sens, ne confruntăm cu înlocuirea dogmei teologice. Rolul dogmei este atribuit istoriei, deoarece este imanentă lumii. Mă voi referi la câteva mărturii. Robespierre se vedea pe sine ca executor al unei justiții morale care avea să fie stabilită definitiv printr-o utilizare

168 G. de Molinari, *L'Economique evolution du xixe siècle. Teoria progresului,* Paris, 1880, p. 102 s .

169 Citat de W. Besson, *Die politische Terminologie des Prăsidenten FD Roosevelt ,* Tübingen, 1955, p. 20.

inevitabilitatea violenței. De asemenea, Thomas Paine credea, în lumina crizei provocate de Revoluțiile Americană și Franceză, că viitorul implica o schimbare absolută. Primii partizani ai Revoluției Franceze, care au devenit adversari înfocați ai consecințelor sale bonapartiste, au putut, de asemenea, să continue să folosească această opțiune semantică. Voi menționa doar câțiva dintre ei: Friedrich Schlegel, Fichte sau Frust Moritz Arndt în lumea vorbitoare de limbă germană. Momentul în care istoria a atins punctul său cel mai de jos întruchipează cotitura spre răscumpărare. În Franța, se poate vorbi despre nașterea sociologiei ca despre un produs al spiritului Revoluției (nu doar al Restaurației). Saint-Simon și Auguste Comte s-au văzut în *Marea Criză Finală,* care putea fi depășită și inversată odată pentru totdeauna prin planificare științifică și creșterea producției industriale. Trebuie să-l menționăm și pe Lorenz von Stein, pentru care echilibrul dintre capital și muncă era ultima șansă de a proteja Europa de o regresie spre barbarie.

Într-un fel, Karl Marx s-a trezit blocat într-o poziție intermediară . Pe de o parte, era sigur că criza finală a capitalismului va da naștere unei noi situații caracterizate de absența puterii și dispariția diferențelor de clasă, dar, pe de altă parte, se simțea incapabil să interpreteze crizele capitaliste într-un mod care ar submina în mod necesar sistemul, în loc să-l păstreze. Pe de o parte, a operat cu un concept de criză inerent sistemului, în măsura în care demonstra structura iterativă a crizelor economice. Pe de altă parte, a folosit un concept de criză derivat din alte premise - anterior teologice - care subminau sistemul și conduceau istoria universală spre o mare criză finală. Fără îndoială, presupusa luptă finală dintre proletariat și burghezie a avut pentru el dimensiunile unei Judecăți de Apoi, pe care nu a putut să o justifice doar dintr-o perspectivă economică. Astfel, ajung la partea finală.

3. „CRIZA" CA ÎNTREBARE ADRESATĂ TRADIȚIEI CREȘTINE

Este ușor să dezvăluim criza, în sensul unei crize finale, ca o iluzie născută din perspectivă. Face parte din finitudinea umană să credem că propriul context este mai important, să-l luăm mai în serios decât toate contextele anterioare. Totuși, ar trebui evitată – având în vedere doctrina Judecății de Apoi – respingerea acestei autoevaluări exagerate ca pe o simplă eroare de perspectivă. Tocmai atunci când singurul lucru care contează este asigurarea supraviețuirii, se poate întâmpla ca multe crize să se dovedească a fi crize finale. (TISIS – în sensul grecesc de a fi obligat să judeci și să acționezi sub

Principiul lipsei de timp rămâne un concept esențial, chiar și în condițiile complexe ale societății moderne. Aș dori să explic acest lucru printr-un experiment de gândire istoric.

Face parte din doctrina creștină să credem că Dumnezeu va scurta timpul înainte de sfârșitul lumii. La baza acestei idei se află ideea cosmologică că Dumnezeu, Domnul timpului, poate aduce sfârșitul prezis al lumii în avans pentru a scurta suferința celor aleși (Marcu 13:20; Matei 24:22). Acest limbaj mitologic al așteptării apocaliptice poate fi psihologizat sau ideologizat. Nu este dificil să vedem în credința despre scurtarea iminentă a timpului dorința celor suferinzi și a celor asupriți de a schimba mizeria cu paradisul cât mai repede posibil. Dar dacă examinăm toposul *scurtării* escatologice a timpului de-a lungul interpretărilor sale istorice, ajungem la concluzia surprinzătoare că ceea ce inițial a fost o scurtare a timpului de natură supraistorică a devenit o accelerare a istoriei însăși. Luther, de exemplu, credea cu tărie că Dumnezeu va scurta timpul înainte de sfârșitul altfel necunoscut al lumii. Cu toate acestea, el nu mai credea că anii se vor transforma în luni, lunile în săptămâni și săptămânile în zile înainte ca lumina veșnică să elimine diferența dintre zi și noapte. Luther a interpretat scurtarea timpului în termeni istorici: evenimentele în sine, care se acumulau rapid odată cu prăbușirea Bisericii, le-a interpretat ca un semn al sfârșitului iminent al lumii. Sarcina probei pentru izbucnirea Judecății de Apoi nu mai rezida în ideea mitică că timpul în sine ar putea fi scurtat, ci în evenimente istorice verificabile empiric. Dintr-o perspectivă complet diferită, istoria descoperirilor din științele naturii a fost interpretată analog. Bacon se aștepta și spera ca invențiile să apară la intervale din ce în ce mai scurte pentru a obține un control din ce în ce mai mare asupra naturii. Din acest punct, gânditorii Epocii Moderne, precum Leibniz, au dedus că progresul inerent al lumii va duce cu viteză și accelerare crescânde la o ordine mondială mai bună. Scurtarea apocaliptică a timpului s-a transformat în accelerarea progresului istoric. Conținutul modelului interpretativ s-a schimbat complet. Atingerea paradisului abia după sfârșitul lumii și atingerea lui în această lume erau logic incompatibile.

Totuși, scurtarea cosmică a timpului, care anterior trebuia să precede Judecata de Apoi, nu a lipsit de sens conceptul de criză. Accelerarea lumii moderne, a cărei realitate este fără îndoială, poate fi concepută și ca o criză. Evident, există decizii luate , științific sau nu, voluntar sau involuntar, care determină dacă supraviețuirea pe această planetă este posibilă sau nu, și chiar este. Scurtarea cosmică a timpului, care, în termeni mitici, anterior trebuia să precede Judecata de Apoi, poate fi acum verificată empiric ca o accelerare a secvenței evenimentelor istorice. În cuvintele lui Jacob Burckhardt: „Deodată, procesul lumii se accelerează teribil; o evoluție care anterior necesita secole pare să se întâmple și să se termine în luni și săptămâni ca o fantomă rapidă.” Conceptul general comun *pentru* scurtarea apocaliptică a timpului care precede Judecata de Apoi și pentru accelerarea istorică este „criza”. Ar trebui

presupusă aceasta ca fiind doar o coincidență lingvistică? Atât în sensul său creștin, cât și în cel necreștin, „criza" indică o presiune temporală crescândă de care umanitatea pare incapabilă să scape.

Prin urmare, în concluzie, voi prezenta o ipoteză temporală care nu este nicidecum nouă. Istoria umanității, privită din prezent, poate fi reprezentată prin trei curbe temporale exponențiale . Comparativ cu cele cinci miliarde de ani care au trecut de când planeta noastră a fost acoperită de o *scoarță terestră solidă,* miliardul de ani de viață organică reprezintă o perioadă scurtă de timp, dar și mai scurtă este perioada de zece milioane de ani a existenței hominizilor, despre care există dovezi ale fabricării de unelte doar în ultimele două milioane de ani.

A doua curbă temporală exponențială cuprinde ultimii două milioane de ani, de când omenirea s-a distins prin fabricarea de unelte. Cele mai vechi exemple de artă autentică datează de treizeci de mii de ani, în timp ce agricultura și creșterea animalelor au apărut acum zece mii de ani. Comparativ cu cele două milioane de ani de productivitate independentă, cei aproximativ șase mii de ani de cultură urbană dezvoltată, de la apariția înregistrărilor scrise, constituie o perioadă scurtă de timp. Dezvoltarea reflecției filosofice, a poeziei și a istoriografiei aveau să apară și mai târziu.

A treia curbă temporală exponențială începe cu autoorganizarea culturilor urbane dezvoltate, care au apărut acum șase mii de ani. Comparativ cu această istorie, caracterizată prin continuitatea sa relativă , societatea industrială modernă, bazată pe știință și tehnologie, există doar de aproximativ trei sute de ani. Voi prezenta curba de accelerare bazându-mă exclusiv pe trei seturi de date. Comunicațiile s-au accelerat într-o asemenea măsură încât este potențial posibil să se stabilească o identitate temporală între eveniment și știre. Accelerarea transporturilor a crescut, de asemenea, de zece ori de când mijloacele naturale - vântul, apa și animalele - au...

[1]). F. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* ed. de R. Stadelmann, Pfullingen, I'>49, p. 21 I [traducere, de W. Roces, *Reflections on Universal History,* FCE, Mexic, 1961].

Acestea au fost înlocuite de mijloace tehnice precum motorul cu aburi, mașinile electrice și motoarele cu ardere internă. Accelerarea comunicațiilor a redus planeta la dimensiunea unei nave spațiale. Simultan, creșterea populației urmează o curbă exponențială similară: de la aproximativ 500 de milioane în secolul al XVII-lea, populația lumii a crescut, în ciuda tuturor uciderilor în masă, la 2,5 miliarde de oameni până la mijlocul secolului al XX-lea, ajungând la 8 miliarde până la sfârșitul acelui secol.

Cele trei curbe temporale exponențiale ar putea fi considerate un simplu joc numeric. Cu toate acestea, apare o limită clară care nu mai poate fi depășită de niciun progres tehnic sau științific. Mai mult, capacitatea autodistructivă a unei umanități autonome s-a multiplicat de-a lungul aceleiași curbe temporale exponențiale.

Prin urmare, ne confruntăm cu întrebarea dacă modelul nostru semantic al crizei ca o criză finală este acum mai probabil ca niciodată să devină realitate. Dacă acest lucru este adevărat, totul ar depinde de concentrarea tuturor eforturilor noastre asupra evitării pieririi. Katehonul *este* , de asemenea, un răspuns teologic la criză.

Cele trei curbe temporale exponențiale pot fi interpretate și ca amplificatoare ale accelerației, ceea ce face complet imposibilă efectuarea unor calcule aproximative despre viitor. Poate că răspunsul la criză constă în căutarea stabilizatorilor care pot fi deduși din lunga perioadă a istoriei umane. Poate că această întrebare poate fi formulată nu doar în termeni istorici și politici, ci și în termeni teologici.

PATRIOTISM
Fundamentele și limitele unui concept modern

Dedicat lui Dolf Stemberger

Ordinea în care mă adresez celor prezenți – președinților federali, laureatului, oficialilor universitari și invitaților lor – dovedește existența unei ierarhii a demnității pe care mulți patrioți din ultimele trei secole ar fi exprimat-o cu reticență, în timp ce alții, dimpotrivă, ar fi făcut-o cu bucurie. A fi patriot sau a îmbrățișa patriotismul a necesitat întotdeauna să iei partea cuiva, chiar dacă conceptul în sine nu indica clar de ce parte să iei. Se pare, așadar, că ne aflăm în aceeași situație ca și Wieland, care în 1793 nu se simțea capabil să definească un „concept clar și ortodox" al patriotismului, în special al patriotismului german [170]. Dacă ne uităm la uzul lingvistic actual din Germania noastră de vest, se pare că patriotismul poartă cu sine un sens demodat; conotația modernă, revoluționară, din 1793 pare să se fi estompat.

În orice caz, astăzi, conceptul de „patriot" nu duce la considerarea sau definirea utilizatorilor săi drept naționaliști sau șoviniști , adică ca parte a unui grup negativ. Experiența noastră arată că nu mai poți fi naționalist, dar a fi patriot rămâne acceptabil. Am renunțat la „*patriotist", dar nu* și la *patriotism.* Este un cuvânt *și* un concept creat la începutul secolului al XVIII-lea, precursor al numeroaselor „-isme" care – tot datorită influenței sale – i-au urmat: republicanism, democratism, liberalism, socialism, imperialism, comunism, naționalism, fascism. Niciunul dintre aceste concepte, care au dat naștere unor mari mișcări caracterizate prin dinamism, nu este concepibil fără conceptul precedent de patriotism. Sunt concepte ulterioare *care* , într-o măsură mai mare sau mai mică, pot fi derivate din sfera semantică a „patriotismului". Acesta este un fapt interesant, specific modern, care oferă motive pentru a pune sub semnul întrebării fundamentele și limitele

170 Chr. M. Wieland, *Über deutschen Patriotismus. Betrachtungen, Pragen und Zavei- /el,* en *Christoph Martin Wielands Werke,* 1879, voi. 34, p. 318; tot în *germană Merkur* (1793), II, p. 3-21.

patriotismului.

Dacă există o patrie, aceasta este, fără îndoială, printre altele, țara în care se naște fiecare persoană. Nu poate fi aleasă. Și este țara în care cineva este destinat să trăiască, cu excepția cazului în care motive interne sau externe îl obligă să plece. De ce are nevoie patriotismul pentru a garanta sau justifica această stare de fapt preexistentă? Trebuie să încercăm să răspundem la această întrebare.

În acest sens, de exemplu, atât părăsirea țării, cât și rămânerea în ea pot fi în egală măsură acte de patriotism, așa cum am văzut mult prea des . Patriotismul și exilul nu se exclud reciproc. Prin urmare, patriotismul se referă nu numai la țara în care trăiește cineva și pe care o iubește din acest motiv, ci și la situația sa și chiar la constituția sa. Faptul că sângele și pământul sunt criterii pentru viața politică este caracteristic uzului lingvistic german. Atunci când există dezacorduri cu privire la constituție - sau la dragostea de țară - emigrarea poate deveni inevitabilă. Heinrich Heine a spus odată că din cauza acestei iubiri a petrecut treisprezece ani în exil [171]; va fi chiar mai mult.

Prin urmare, patriotismul exclude și include în același timp. Sarcina noastră trebuie să fie să înțelegem în detaliu cum se întâmplă acest lucru. În acest scop, mă voi concentra în primul rând asupra istoriei cuvântului și a conceptului, în care sunt articulate experiențele și motivațiile, speranțele și temerile celor care au apelat la patriotism și l-au întruchipat într-un concept. Voi menționa apoi câteva dintre caracteristicile structurale de lungă durată conținute în manifestările concrete ale patriotismului. Fundamentele și limitele a ceea ce numim patriotism sunt concrete și, în același timp, constante; ele se schimbă doar lent.

Voi oferi un scurt rezumat al istoriei cuvântului și a conceptului . Cuvântul grecesc original „patria" (patrie) se referă la linia de descendență a tatălui, la familie și, de asemenea, la trib; în latină, se referă în primul rând - cu o conotație religioasă - la „orașul natal", Roma; în germană, „ *Vaterland" (Patrie),* așa cum putem spune încă din secolul al XII-lea, se referă întotdeauna la țara de origine. Această bază aproape naturală s-a păstrat până în zilele noastre. În greacă, exista și „patriot", dar se referea la un conațional de aceeași origine, adesea un barbar sau un sclav de aceeași origine. În orice caz, nu se referea la cetățean, la *polite.* Sensul natural și apolitic al cuvântului „patriot" este...

171 „Aceasta este cauza acestei iubiri care a fost atât de lungă de ani îndelungați" (H. Heine, *Germania. Conte d'hiver* [1844], en ld., *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke,* ed. de M. Windfuhr, vol. 4, Hamburg, p. 242 [trad., de J. Munárento, *Madrid* , 0 invierno], 2.

Niilizaba todavía en inglés y en francés en siglo xvii: es el paisano, one's *countrymen* [172].

Adevărata istorie a patriotului începe la începutul secolului al XVIII-lea, când ziarele care purtau acest nume au proliferat în Franța , Anglia și Germania. Acest termen a devenit o figură cheie a Iluminismului politic, dedicat în mod conștient „patriotismului", unei iubiri active de țară pe care patrioții au întruchipat-o în acest concept inovator. Întregul peisaj politic a fost transformat odată cu apariția patriotului. Această nouă clasă a fost inserată între autoritate și supus. Patriotul, ca membru al societății, nu era pur și simplu un cetățean, deși era și asta. Mai presus de toate, era un *cius bonus,* un bun cetățean. Un cetățean care știa să-l educe pe locuitorul orașului sau pe țăran cu privire la drepturile și obligațiile lor, pe care el însuși încerca să le îndeplinească cu o fidelitate deosebită. Mai mult, el însuși a dezvoltat aceste drepturi și obligații în măsura în care le-a derivat din natură, prin rațiune. Inițial, patriotul era un concept elitist, deși cu o aspirație universală.

Cu alte cuvinte, patriotul, convins că acționează din dragoste pentru țara sa, concurează cu „părintele" acelei țări, *pater patriae,* suveranul. Ca tip ideal, patrioții înșiși sunt „părinții" unei noi constituții care urmează să fie elaborată, o constituție liberă care, în cel mai bun caz, va permite suveranului care guvernează efectiv să își asume funcțiile, și anume, aceea de a fi executorul unei administrații legale și juste. Altfel, va fi un tiran. După cum explică Sonnenfels în 1771, când abordează educația tineretului în patriotism în textul său *Despre dragostea de țară:* „În loc să prezinte țara tânărului ca binefăcătorul comun, aceasta i se arată pentru prima dată sub forma unui tiran [173]". Monarhul nu mai este, ca înainte, binefăcătorul: din perspectiva patriotică, un astfel de binefăcător este un despot. Într-un fel, națiunea se emancipă de tată și îi ia locul ca un nou actor colectiv. Națiunea devine binefăcătorul comun, simplu vorbind: într-o republică. Conform logicii lingvistice consecvente a lui Campes, în cel mai bun caz, suveranul *[Landesvater]* devine „părintele națiunii" *[Vaterlandsvater]* [174], națiunea devine subiectul, tatăl, atributul acesteia. Subiectul acțiunii se schimbă din a fi suveran în a fi națiunea, care devine un agregat superior.

În spatele acestei schimbări semantice a subiectului tratat se află un proces istoric real care întărește și transformă puterea personală a monarhului într-un stat instituționalizat. Acest proces se desfășoară în domeniile politicii fiscale, finanțelor și organizării militare - pe scurt, în sfera administrativă. Cu toate acestea, patrioții își doreau mai mult: influență, participare și, în cele din

172 R. Cotgrave, «Patriote», în *Dicționar al limbilor franceză și engleză,* Londra, 161 I (ed. 1970).

173 JV Sonnenfels, *Über die Liebe des Vaterlandes,* Viena, 1771 (reed., Konigstein i ni Humus, 1979), p. 8.

174 |. H. Campe, *Wôrterbuch der deutschen Sprache,* partea 5, Brunswick, 1811, p. 2S6. '

urmă, autoguvernare, astfel încât statul instituționalizat să poată deveni, așa cum se numea atunci, o „adevărată patrie".

Enciclopedia *Franceză* a fost mult mai clară în această privință decât Sonnenfels, pe care tocmai l-am citat. Conform textului lui Jaucourt din articolul său despre patriotism și patriotism, un regat (*royaume)* nu ar putea fi niciodată o patrie (*patrie)* , așa cum afirmase în mod eronat Colbert [175]. Doar cineva care acționează autonom și sub un guvern liber poate fi patriot, singurul context în care își poate dezvolta capacitățile . Patriotul poate trăi și munci doar în conformitate cu obligațiile care îi revin în temeiul unei constituții libere. Numai atunci își poate avansa proiectele politice mai mult decât a fost posibil până acum. Dacă, însă, situații politice nefavorabile îl împiedică să își realizeze proiectele - politica, pentru Jaucourt, este o loterie - patriotul va fi demonstrat, în ciuda eșecului, conștiința sa bună. Căci în niciun caz virtutea însăși nu poate ceda. Din punct de vedere moral, așadar, nu există alternativă la patriotism. Acesta se bazează pe virtute, care obligă pe cineva să acționeze fără echivoc. Când circumstanțele nu sunt așa cum ar trebui să fie, ele trebuie schimbate. Patriotismul este, așadar, un concept emfatic, un concept de mișcare, primul al erei noastre moderne, care legitimează auto-împuternicirea cetățeanului adult. Această concepție a avut consecințe în domeniul dreptului constituțional.

Kant a întruchipat aceste idei într-un concept în 1793, când Robespierre încerca să impună virtutea: un guvern paternalist, care menține oamenii într-o stare de imaturitate și distribuie fericirea pe baza bunăvoinței suveranului, „este cel mai mare despotism imaginabil". Este nevoie de un guvern care să nu fie paternalist, ci patriotic, *imperium non paternale, sed patrioticum.* O lege nu se poate baza pe decizia discreționară a monarhului; legile trebuie să fie rezultatul voinței generale. Numai așa pot fi realizate și pot păstra libertatea drepturilor individuale. „Modul de gândire patriotic" obligă pe toți cei din Stat, inclusiv pe conducătorul său, așa cum spunea Kant, să considere „comunitatea ca pântecele matern și țara ca pământul".

175 De Jaucourt, «Patriote, Patriotisme», en *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers/par une Société de Gens de Lettres,* ed. de D. de Dide rot y JR D'Alembert, stuf, în facsimile din l. [la] ed. din 1751, aici 1765.

„Mânia paternă." Viitorul său poate fi garantat doar dacă nu este lăsat la discreția unui monarh; dimpotrivă, trebuie conceput ca un bun juridic protejat, rezultat din formarea voinței generale. Comunitatea ca pântece matern și țara ca pământ patern: Kant recurge rareori la metafore pentru a promova public transformarea imperativului său moral în acțiune politică. A făcut-o ca patriot. Patriotismul cere a lua parte, adică a lua partea statului constituțional republican.

După cum s-a afirmat succint la scurt timp după aceea într-o revistă prusacă: „în realitate, patriotul trăiește doar pentru constituție".[176] Prusacul [177]nostru anonim își explică „patriotismul constituțional", dacă îmi permiteți să folosesc această expresie *retrospectiv* . Atașamentul față de patrie – adică față de sat, cabană sau casă, pe scurt, față de patrie – nu este suficient. Se spune chiar că „denigrează sentimentul sacru al patriotismului atunci când se bazează pe simpla obișnuință cu pământul". „Iubirea de țară în sensul său cel mai nobil" impune ca patria „să fie înțeleasă în sensul unui popor, așa cum, pe de altă parte, o casă este înțeleasă în sensul unei familii. Totuși, nu poporul ca o colecție sau o clasă de indivizi, ci mai degrabă uniunea face din această colecție de indivizi o națiune, un popor, legea, constituția". Aceasta este ceea ce a spus acest interpret, iar articolul său a fost retipărit în Austria, deoarece, aparent, reflecta cu exactitate și conceptul de patriotism predominant acolo. Această variantă a patriotismului constituțional, care se bazează pe elemente de clasă socială și origine romantică, este un răspuns la Republica Franceză. După cum continuă autorul nostru: „Astfel, devine clar că viața domestică este o pregătire pentru dragostea de țară. O națiune de adevărați familii, dacă așa ceva este concepibil în lumea sublunară, ar trebui să fie o națiune de patrioți sinceri [178]." Figura de referință în această constituție ideală nu este cetățeanul adult, ci familistul independent, din clasa socială.

În acest moment, două lumi se ciocnesc în sens terminologic. Din punct de vedere politic, opoziția era între Franța revoluționară și decadentul Imperiu German, care la acea vreme era implicat în războaie de douăzeci de ani. Din perspectiva istoriei sociale, cetățeanul adult și familistul erau foarte strâns legați. Conform utilizării limbajului, ambii erau concepuți ca patrioți, ambii posedând propriul patriotism constituțional. Acest lucru ne plasează în fața unei profunde ambiguități, însărcinate cu ideologie, inerente de la început patriotismului și pe care, nici astăzi, acesta nu a pierdut-o.

---

176 I. Kant, *Scbriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophic, Politk und Padagogik,* primera parte, ed. espec. en 10 vol., ed. de W. Weischedel, voi. 9, Darmstadt, 1981, p. 146.

177 «Von der Erziehung zum l'atriotismus», en *Jahrbücher der preupischen Monarchie (* agosto de 1798), p. 405-408, citado en Chr. M. Wieland, «Liebe», în J.G. Krünitz, *(tkonomisch-technische Enzyklopüdie oder allgemeines System der Slaats-, Stadt-, Hans-, nud I.andii'irtscbaft, wie auch der Erdbebeschreibungtmg, Kunst- und Naturgeschichte,* parte 78, Briinn 4, p. 1 8 03, 1.

178 *Ibidem,* p. 433.

În primul rând, conceptul indică o constituție legală și dreaptă, ale cărei fundamente au însă o pretenție universală. Un astfel de patriotism, după cum spunea un elev al lui Kant, nu poate în niciun caz „să folosească mijloace nedrepte”.[179] [180] [181]Acestea ar merge împotriva rațiunii, iar aplicarea rațiunii este o obligație față de umanitate. Doar iubirea pentru umanitate merită numele de adevărat patriotism. Aceasta coincide complet cu adevăratul cosmopolitism. Totuși, în contextul Revoluției Franceze, aceasta a însemnat legitimarea războiului civil intern, deoarece era just, menit să elimine despotismul nedrept. Pe plan extern, acest concept a legitimat expansiunea , exportul Revoluției. Adevăratul patriot acționează conform unor principii cosmopolite, care își revendică valabilitatea pentru întreaga umanitate. În acest fel, însă, acest patriotism a provocat - în al doilea rând - un patriotism autentic în rândul popoarelor care nu doreau ca francezii să importe revoluția. Aceasta însemna război, războiul națiunilor, o evaluare pe care Robespierre a formulat-o imediat și care l-a determinat să se pronunțe, în zadar, împotriva exportului militar al Revoluției Franceze.

Atât războiul civil purtat în numele justiției universale, cât și războiul purtat în numele justiției naționale au făcut parte din același concept de patriotism. Aceste două alternative se exclud reciproc dintr-o perspectivă logică, dar în practică se consolidează reciproc. Se poate spune, de asemenea, că un principiu structural al lumii moderne a fost întruchipat în „patriotism”, în măsura în care războiul civil și războiul s-au consolidat reciproc, indiferent de -ismele cu care au fost denumite ulterior. Autorii conceptului nu au lăsat nicio îndoială că conținutul său universal, prima noastră variantă, caracterizează adevăratul patriotism. „Patriotul este cel care face bunăstarea omenirii”. Sau, în interpretarea franceză a lui De Jaucourt: patriotismul perfect este global, poartă în inima sa drepturile umanității; acesta este *patriotismul universal* . Din aceasta rezultă în *realitate*
Politica este un precept al intervenției, cu atât mai mult o invitație la intervenție când vine vorba de drepturile umanității. „În acest fel, se pot concepe cazuri în care dragostea de țară obligă pe cineva să permită cucerirea propriei țări” (citatul nu este din 1944, ci din 1795) [182].

Aceasta prezintă o ipoteză a cărei împlinire este încă posibilă și plauzibilă astăzi. Știm că, după înființarea statelor naționale cu constituții burgheze, diversele organizații internaționale au fost cele care au încercat să susțină principiul justiției universale. Și acestea aveau patria lor, așa cum a amintit

179 W. T. Krug, *Allgemeines Handuwterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte,* voi. 4, Leipzig, 1828, p. 313.

180 Addison, citat de S. Johnson, „Patriot”, în *Dicționarul limbii engleze,* Londra, 1775.

181 De Jaucourt, „Patriote, Patriotisme”, cit., p. 181.

182 Marqués W F. von Schmettow, *Brutus, Freiheit und Schwärmerei. Kleine Schriften,* parte 1, Altona, 1795, citado en Murhard, «Patriotismus», en C. v. Rotteck y C. Th. Welker, *Staatslexikon oder Enzyklopadie der Staatswissenschaften,* voi. 12, Altona, 1841, p. 395.

Crispin la congresul USPD (Partidul Social Democrat Independent din Germania) din 1922: „Nu cunoaștem nicio patrie numită Germania; patria noastră este pământul, proletariatul [183]". Actorul care revendică universalitatea s-a mutat în acest caz de la burghezia cosmopolită a secolului al XVIII-lea la proletariatul internațional al secolelor al XIX-lea și al XX-lea. Cu toate acestea, „proletariatul " a urmat pașii burgheziei iluminate atunci când aceasta a folosit autolegitimarea globală. Numele s-a schimbat - de la cosmopolitism la internațional - dar structura semantică a rămas aceeași. Numai prin aderarea la principiul celei mai mari universalități posibile se putea stabili o constituție justă.

Totuși, dimensiunea națională este, de asemenea, inerentă aceluiași - principiu. Este suficient să ne amintim disputa, cu deznodământul ei fatal, dintre Troțki și Stalin cu privire la posibilitatea instaurării socialismului într-o țară fără a realiza simultan o revoluție mondială. Această semnificație regională a patriotismului, limitată la un singur stat, țară sau popor, a devenit practic autonomă și a renunțat la ceea ce erau, până atunci, premisele sale universale. În secolul al XIX-lea, patriotismul național, sau, altfel spus, naționalismul, s-a dovedit a fi cel mai puternic element patriotic, în primul rând datorită conceptelor adăugate de mișcare, care au îmbogățit sau au transcendat patriotismul. Republicanismul și democrația, liberalismul și socialismul și, bineînțeles, naționalismul, imperialismul, comunismul și fascismul, au întărit diverșii actori definiți în termeni de națiune.

Într-adevăr, conceptul de iubire pentru propria țară poate fi folosit în cazuri specifice pentru a se referi la patrii foarte diferite. Acest proces de pluralizare, inerent chiar cuvântului „patriotism", a început să prindă contur în secolul al XVIII-lea. „Patriile par să se apropie de sfârșit, par să se dizolve în umanitate."[184] [185]Apariția, de exemplu, a unei conștiințe naționale germane specifice, rezultată din receptarea maximelor revoluționare franceze și, de asemenea, ca reacție la acestea, poate fi considerată un caz paradigmatic în acest context. Mă voi abține de la a descrie aici această istorie specifică, care, atât în cazul patriotismului imperial al juriștilor, cât și în patriotismul statal legat de *landurile* austriecilor, prusacilor, bavarezilor etc., precum și în acea iubire de patrie care a trebuit mai întâi să-și creeze Germania mai mare sau mai mică — „toată Germania trebuie să existe" — este alimentată de un caracter irealizabil care se reproduce constant.

183 A. Crispin, „Comunitatea Internațională de Muncă a Partidelor Socialiste", en *lISl'l). Procesele-verbale ale lucrărilor Congresului Partidului de la Leipzig din 8 până în 12 ianuarie 1922, precum și ale Conferinței Femeilor din cel de-al Doilea Reich din 7 și 8 ianuarie 1922 și ale Conferinței pentru Educația Muncitorilor din 8 ianuarie 1922,* Leipzig, 1922, p. 128.

184 Sonnenberg, ciado en JH Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache,* cit., p. 255.

185 Chr. M. Wieland, Contribuția patriotică la cea mai mare prosperitate a Germaniei, inspirată de o propunere a unui autor anonim *, publicată sub acest titlu în 1780, Berlin* , 1879, vol. 33, p. 153.

Privind în urmă, întâlnim motto-ul lui Wieland din 1780: *Dulce est pro patria disipere* · E dulce să faci lucruri nechibzuite pentru patrie. De aceea, patrioții contemporani i-au ars cărțile. Wieland *caracterizează și* acest patriotism, în special pe cel al scriitorilor: acesta flutură „de ceva vreme ca porumbelul lui Noe", pentru că nu găsește un teren solid nicăieri [186]. Wieland oferă și o explicație a acestei variante de patriotism care are o valabilitate generală și anticipează teoriile sociologice actuale despre construirea națiunii. Conform analizei lui Wieland, acest patriotism constă în ideea că realizarea propriei patrii depinde exclusiv de voință. Ceea ce vrei, poți avea, în loc să, așa cum obiectează Wieland, să vrei doar ceea ce poți avea. A considera patria ca produs al voinței este o definiție a conceptului care descrie în mod special aspectul specific modern, aspectul creativ al națiunii, care reapare în prezent în multe teorii despre etnogeneză, cum ar fi, de exemplu, atunci când se vorbește despre „invenția" națiunii.

A considera voința patrioților doar ca garanție a realizării accelerate a dorințelor naționale este, așa cum adaugă ironic Wieland, mai presus de toate un produs „al gloriosului secol al XVIII-lea, venerat mai presus de toate celelalte". În ultimii douăzeci de ani ai acelui secol, patrioții așteptau miracolul „unei fericiri naționale tot mai durabile și tot mai crescânde... Germania o dorește. De ce nu ar vrea-o?". [187]Acesta este un patriotism voluntarist care se referă la o comunitate de acțiune care se constituie prin propria voință, în contrast cu voința generală dedusă dintr-o perspectivă universală , la care toată lumea trebuie să participe. Nu este necesar niciun comentariu cu privire la unde ne-a condus acest tip de patriotism, totuși el reapare iar și iar.

Citatul horațian, așa cum a fost modificat de Wieland, își dezvăluie - adevăratul sens atunci când este citat corect. Acesta evidențiază nucleul conceptului modern de patriotism, cuprinzând atât formele sale universale, cât și cele cvasi-native, cosmopolitul său și pe cel al statului-națiune: a muri pentru propria țară este dulce și onorabil. Acest motto a fost invocat de toți de-a lungul a două secole, atât în Occident, cât și în Orient, și au trăit la înălțimea lui.

Nu vă voi obliga să ascultați poveștile antice despre eroi, pe care patrioții educați le știau pe de rost, în care mâinile erau măcelărite , propriii copii decapitați, în care cineva sărea în gol, murea curajos și înfigea pumnalul în corpul tiranului sau în propriul piept. Nu trebuie să supraestimăm receptarea literară a Antichității, dar peste tot era acceptată ideea că binele comun precede interesele individuale și că, în consecință, trebuie să se sacrifice pentru patrie. Această idee era acceptată peste tot. Atât în patriotismul misionar, cât și în cel național - ambele variante converg foarte adesea -

186 *Ibidem,* p. 167.
187 *Ibidem,* p. 155.

disponibilitatea de a muri era dovada cheie că acesta era adevăratul patriotism, care trebuia pus în practică. *Dulce et decorum est pro patria mori (E dulce și se cuvine să mori pentru patria ta).*

Prin urmare, nu putem evita să ne concentrăm pe scurt atenția, retrospectiv, asupra preistoriei patriotismului modern. Conceptul în sine este modern: accentul pus pe voință, anticiparea unei viitoare patrii care urmează să fie alcătuită, nevoia de a lua partea cuiva pentru a crea o constituție dreaptă sau una adaptată nevoilor poporului – oricum ar fi formulată aceasta – reflecția conștientă asupra posibilității de a crea o ordine universală a patriilor. Dar să mori pentru ea? Motivul este vechi, antic și creștin. Dacă preferați, acumularea ambelor motive este cea care caracterizează modernitatea noastră. Motivația Antichității a fost întărită de cea creștină în măsura în care moartea – pentru patrie – a fost legitimată în continuare de cealaltă moarte – pentru împărăția cerurilor – lucru care în modernitatea noastră a fost întruchipat în expresia morții în numele „patriei sacre ” [188].

188 Despre receptarea medievală și transpunerea creștină a operei lui Horațiu *„Pro patria mori”, vezi E.H. Kantorowicz, „Pro patria mori” în Medieval Political Thought. American Historical Review* 56 (1951), pp. 472-492. Vezi și istoria interpretării juridice în Evul Mediu a operei catolice *„Pugna pro patria”* , precum și determinarea relației dintre *rex* și *imperator: G.* Post, „Două note despre naționalism în Evul Mediu”: *Traditio* 9 (1953), pp. 281-320. În ciuda multitudinii de probleme politice concrete care trebuiau rezolvate — „ *his ad helium” (iustum),* reglementarea impozitelor și a jurisdicției, ca să menționăm doar câteva — în termeni semantici, ne aflăm în fața unor structuri pe termen lung care se modifică doar lent, în urma

Faptul că a muri pentru patria ta era o acțiune dulce și onorabilă era evident pentru cetățenii Antichității, cu excepția cazului în care cineva accepta calea sclaviei sau a supunerii față de o putere străină impusă, care înăbușea autoguvernarea. Cu toate acestea, versul lui Horațiu, care se găsește în aproape fiecare inscripție, octet, tratat sau predică a patrioților moderni, vorbește nu doar despre a muri pentru Stat sau pentru o țară, pentru patria ta, ci și despre constituția dreaptă, adevărata republică pentru care Horațiu luptase în războiul civil. „A muri pentru patria ta" era, de asemenea, o maximă republicană cu pretenții morale. Brutus s-a sinucis după înfrângerea de la Philippi; camaradul său de arme, Horațiu, comandantul unei legiuni, a supraviețuit. Expropriat și amnistiat, și-a scris versurile gândindu-se retrospectiv la pierderea adevăratei republici, ca o amintire a celui forțat să supraviețuiască fără să-și fi găsit adevărata patrie și nu doar ca un apel la ceea ce era irecuperabil. Înfrângerea sa în războiul civil pentru țara sa a conferit versului o calitate nostalgică, compensatorie, care a trecut neobservată de patrioții profesioniști ai modernității . ²⁰

Astfel, versul lui Horațiu, la care apelăm în mod repetat, ne aduce înapoi în timpul nostru. Disponibilitatea de a muri pentru propria țară a fost ritualizată. A devenit testul legitimator al adevăratului patriotism. Ceva din Antichitatea Republicană a reapărut, prefigurând provocările moderne. Ce se întâmplă când loialitățile sunt încălcate sau duplicate, când trec de la obligații personale ca atare la obligații față de o țară sau o instituție? Acordarea consimțământului personal și a disponibilității de a lupta - și a loialității legate de un teritoriu - față de actori cu un nivel de agregare mai ridicat, adică față de țară, regat, stat, națiune sau, mai general, față de papalitate sau imperiu, generează o scară de loialități concurente, care se repetă structural de-a lungul modernității, deși cazurile particulare nu sunt niciodată epuizate de structuri. Despre apariția naționalismului și, de asemenea, a conceptului său, cf. H. Koht, „The Dawn of Nationalism in Europe": *American Historical Review 52* (1947), pp. 265-280, și articolul, care rezumă subiectul într-un mod inovator, de KF Werner, „Volk, Nation, Nationalismus und Masse", în O. Brunner *și colab.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* voi. 7, Stuttgart, 1992, p. 171 urm., spec. pp. 214-245.

20. Îmi iau libertatea de a repeta, fără modificări, teza prezentată în 1987, rezultat al - experienței unui istoric al modernității, deși provoacă obiecții legitime din partea aproape tuturor filologilor clasici. Doar Victor Poeschl a considerat-o demnă de luat în considerare. Cu argumente foarte diferite, Dieter Lohmann a lipsit maxima lui Horațiu de univocitatea sa naiv acceptată, extragând din ea, în contextul primelor două ode, o nuanță ironică, chiar sarcastică. În consecință, citatul a fost îndreptat împotriva iluziei aroganței tinerești, care crede că va juca un rol eroic în viitor. În acest fel, istoria receptării sale ar trebui să se întoarcă până la Pindar: „Războiul este dulce pentru cei care nu-l cunosc, dar cine îl cunoaște simte că-i tremură tot corpul când se apropie." Vezi D. Lohmann, „Dulce et decorum est pro patria mori", în *Schola Anatolica. „Freundesgabe für Hermann Steinthal",* Tübingen, 1989. Această interpretare , care respinge implicit o tează a nostalgiei, este riguros criticată. Cel puțin, dezbaterea demonstrează că versiunea afirmativă și aprobatoare a maximei care prevestește moartea este șubredă.

Cultul morților, care odată cu Revoluția Franceză a devenit parte a nucleului patriotismului, este un cult patriotic, politizat. Acest nou cult politic al morților, care comemorează fiecare cetățean ca soldat, a devenit de atunci susceptibil de reprezentare în monumente, a fost revendicat de Iluminism și a

fost realizat încă de la Revoluția Franceză. Nu există nicio societate în Europa care să nu aibă un monument dedicat celor căzuți, indiferent de forma sa. În fiecare capitală există un cult național al morților; moartea pentru patrie este omniprezentă și a fost - și este - celebrată ca atare, în uzul lingvistic german cu o predilecție deosebită și la momentul potrivit, deoarece „patriot" *rimează* cu „moarte *"* [189]. În Spania, conceptul revoluționar de mișcare patriotică a fost chiar reificat într-un subiect demn de venerație. Obeliscul, ridicat în 1840, plin de figuri și trofee și cu o flacără veșnică în fața sa, comemorează victimele din 2 mai 1808, care, răzvrătindu-se împotriva francezilor, au îmbibat câmpul loialității cu sângele lor. Inscripția se încheie cu îndemnul: Onoare eternă patriotismului!*

Acest cult modern al morților, care a devenit o demonstrație a iubirii pentru țară, a fost întărit într-o oarecare măsură de creștinism. Este dificil să formulăm acest lucru pe scurt, dar acest lucru ar putea ajuta la clarificarea problemei. Adevărata patrie a creștinilor este, fundamentată dogmatic, Împărăția cerurilor. Dumnezeu Tatăl este, ca să spunem așa, cel spre care se întoarce sufletul creștin, la care se întoarce, iar lumea însăși este pentru el un exil, locul *pelerinajului său.* După cum spunea William de Malmesbury: „ [190]Pentru creștin, întreaga lume este exil și întreaga lume este patrie; astfel, exilul este patrie, iar patria, exil." Dar - și aceasta este o afirmație istorică - a muri pentru

189 Cf., de exemplu, poemele de război *[Kriegslieder]* ale lui Johann Wilhelm Gleim. Mai mult, acestea sunt un indicator clar al schimbării semantice în patriotism. În Războiul de Șapte Ani, acesta se referea încă în primul rând la *pater patriae,* Frederic cel Mare. În Războiul de Succesiune Bavarez, evoca deja îndatoririle de menținere a păcii ale statului prusac și, până la sfârșitul acelui secol, apărarea întregii Germanii împotriva trupelor Franței revoluționare. Printre numeroasele eseuri despre patriotism în uzul său lingvistic german, voi face referire la volumul editat de G. Birtsch, *Patriotismus. Aufklärung* 4 (1989), cu șapte contribuții. Voi face referire și la articolul lui R. Vierhaus, „«Patriotismus» - Begriff und Realität einer moralisch-politischen I laltung", în *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziale Gefüge, geisti-ge liewegungen,* Göttingen, 1987, p. 96-109. Lucrarea lui R. Michels , *Patriotismus,* rămâne esențială . *Prolegomena zu einer soziologischen Analyse,* Munchen/Leipzig, 1929.

„În spaniolă, în original. (*Nota traducătorului)"*

190 Despre aceasta, vezi eseul meu «Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegcnbegriffe», în R. Koselleck, *Vergangene Zukunft,* Frankfurt dM, 1979 [trad. de N. Sinilg, *Pitturo pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Paidós, Barcelona, 1993].

Țara Sfântă promite răscumpărarea sufletului, promite mântuirea. Din secolul al XIII-lea încoace, această datorie, „a muri pentru Țara Sfântă", a devenit o sarcină sfântă, referindu-se nu doar la Țara Sfântă, ci și la propria patrie. Expresia „a lupta și a muri pentru Dumnezeu, Rege și Țară" - Deo *, Rege et Patria* - a început să se răspândească din secolul al XIII-lea încoace. Odată cu aceasta, moartea este sfințită, făcută eroică [191]. Chiar și versetul biblic pe care Caiafa l-a folosit pentru a justifica moartea lui Isus - „este mai bine să moară un om decât să piară sau să sufere rău poporul lui" - a devenit potrivit pentru a fi reprezentat pe un monument care să comemoreze, în numele patriotismului modern, moartea pentru țara cuiva, care asigură mântuirea sufletului cetățeanului muribund [192]. De aici provin expresii precum „patria sacră", „moartea pe altarul patriei" și restul expresiilor patetice care legau cultul antic al morților de propunerea creștină a răscumpărării.

Dificultatea cu care ne confruntăm după două sute de ani de experiență acumulată în ceea ce privește decesele în masă devine cea mai clară atunci când analizăm disputa din jurul propusului memorial de la Bonn [193]. Ce ar trebui să scrie pe inscripție? Una dintre cele mai frecvente inscripții pare a fi corectă: „Către victime". Dar la ce victime se referă? Victimele active, soldații care au murit? Un sens care cu siguranță se potrivește multora dintre cei care au căzut atunci. Sau expresia se referă la victimele pasive, la acei soldați care au fost pur și simplu seduși și au murit din motive greșite? Aceasta ar însemna că victima activă este transformată *ex post* într- o victimă pasivă. Cele două variante se exclud reciproc; în ambele, se poate citi printre rânduri; ambele se adresează observatorului în mod diferit; ambele folosesc același cuvânt, „victimă", care într-un fel sau altul a fost sacrificată pentru patrie.

Dacă conceptul este folosit pentru a se referi la evrei, dificultatea este și mai mare. Într-un anumit sens, se poate argumenta că aceștia au fost victime pasive, dar tocmai aici se ascunde interpretarea naționalistă. Pentru ideologia național-socialistă, rolul de victimă pe care evreii au trebuit să-l îndure a deschis calea pentru curățarea lumii de ei. Cu alte cuvinte, conceptul pasiv de victimă nu este aplicabil evreilor. Cu toate acestea, este dificil de presupus că

191 Vezi *mai sus,* nota 19.

192 Albrecht Dihle m-a avertizat, pe bună dreptate, asupra faptului că justificarea jertfei lui Hristos bazată pe popor și, în acest sens, limitată (Caiafa, conform lui Ioan 11:50), a fost folosită mai rar decât justificările mai generale găsite în Ioan 15:13 sau Ioan 3:16, care erau mai des înscrise pe monumentele de război. Cu toate acestea, o cercetare care să ia în considerare locul, perioada și denominațiunea este necesară pentru a continua întrebările inițiate de Ernst Kantorowicz (vezi *mai sus,* nota 19).

193 Și în acest caz, îmi permit să citez fără modificări textul prezentat în 1987, având în vedere că, din păcate, critica la adresa inscripției, care a fost planificată la vremea respectivă și a fost realizată ulterior, rămâne valabilă: „Către victimele războiului și ale guvernului de violență". Soldații sunt redefiniți ca simple „victime" pasive, astfel încât evreii uciși, considerați „victime pasive", sunt plasați pe același nivel și sunt atât incluși, cât și excluși. Consecințele politice grave ale unei astfel de neglijențe semantice rămân nerezolvate.

au fost victime active. Au fost împiedicați să facă acest lucru prin simplă exterminare, cel mai adesea fără nicio oportunitate de a se sacrifica pentru cineva. Astfel, devine clar că „moartea pentru Patrie", care în monumentele Republicii Federale a fost transformată în conceptul de victimă, nu poate face dreptate modului în care noi, germanii, am murit în secolul al XX-lea.

Prin aceasta, limitele patriotismului au fost atinse. Nu mai este potrivit pentru reprezentarea în monumente. A muri pentru propria țară nu mai este o dulceață, nici o promisiune de fericire. „Victima", dimpotrivă, rămâne ambiguă. Aceasta este experiența noastră, dar nu și a altora. Ar trebui să ne îmbrățișăm propria experiență. Prin urmare, în încheiere, aș dori să menționez câteva criterii care pot defini patria dincolo de acest tărâm muritor: patria este întotdeauna situată între comunitatea locală și intimitate, între regiune și intimitate, pe de o parte, și umanitate, pe de altă parte. Această umanitate, spre deosebire de cea din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, a devenit o unitate empirică foarte concretă și, deși nu este un subiect, este condiția oricărei acțiuni posibile pe planeta noastră.

În forma sa de stat-națiune, patria a fost, timp de secole, un principiu optim de organizare în ceea ce privește capacitatea de acțiune politică. Ea a completat cadrul unui stat-națiune constituțional. În prezent, capacitatea optimă de acțiune nu mai este legată pur și simplu de această unitate, considerată discutabilă din patru perspective:

1. Din punct de vedere economic, nu mai există patrii native ;
2. Din punct de vedere ecologic, nicio țară nu posedă o graniță pe care să o poată controla;
3. Din punct de vedere al comunicațiilor, nu mai este posibil să se stabilească și să se mențină autonomia națiunii. Și - acesta este probabil cel mai important punct -
4. Toate unitățile politice s-au integrat atât de mult în federații încât o patrie nu mai poate fi numită patria unei comunități suverane de acțiune.

În contrast cu acest proces, găsim cererea arhaică de a întemeia sau recupera o patrie, o abordare fundamentalistă care continuă să prolifereze pe întreaga planetă.

Stemberger a avut curajul să vorbească despre patrie în 1947. Patria vie , nu cea muritoare. Acest articol a apărut atunci în revista *Die Wandlung* [Schimbarea]. Ce s-a schimbat de atunci? [1] Cu siguranță se păstrează un minim de organizare, situat între mica patrie în care trăiește, pe de o parte, și umanitate, a cărei organizare, pe de altă parte, este sarcina tuturor. În acest sens, acest minim oferă suficient spațiu pentru patria noastră, care poate nu are nevoie de nicio identitate căutată. Poate că această patrie, mai mult decât o sarcină, este ceva ce ne-a fost dat.

[ANEXĂ 2003]

La șaisprezece ani după acest discurs, au fost adăugate trei scurte apéu dices.

1. Lunile amețitoare ale reunificării, din noiembrie 1989 până în octombrie 1990, au demonstrat măsura în care, pentru noi, patria devenise sinonimă cu Republica Federală Germania, un *principiu pe* care îl susțineam de zeci de ani. Patriotismul constituțional invocat de Dolf Stemberger a permis un acord politic și constituțional rapid între Germania de Est și cea de Vest. Teama stârnită în rândul tuturor vecinilor noștri cu privire la renașterea pan-naționalismului german - o teamă împărtășită și alimentată de mulți dintre intelectualii noștri - s-a dovedit până acum nejustificată, cu excepția cercurilor marginale ale extremei drepte, o trăsătură comună în Europa. În realitate, ceea ce ne împiedică pe noi, germanii, să acționăm pragmatic și rațional este un antinaționalism profund înrădăcinat.

rămâne nerezolvată o *problemă reală,* una pe care guvernul Germaniei unificate, responsabil la vremea respectivă, nici nu a prevăzut-o, nici nu a planificat-o: realizarea reunificării nu doar din punct de vedere politic, ci și din punct de vedere social și economic. Nu s-a făcut apel la predispoziția patriotică la sacrificiu, care în 1990 era concepută *și* posibilă, cu consecințe care ne vor cere și mai multe sacrificii . Nu a existat nicio compensație economică excepțională, care la vremea respectivă s-a dovedit eficientă în crearea Republicii Federale. Reparațiile obligatorii cerute de statul de drept nu s-au limitat - așa cum exemplificat de modelul francez post-napoleonic eficient - la plăți monetare (deși, în acel caz, acestea erau egale pentru toți): cu consecințe materiale și socio-psihologice care încă nu au fost depășite. Astfel, teoria aparent înfrântă...

26. D. Stemberger, „Begriff des Vaterlands": *Die Wandlung* 2 (1947), pp. 367-379.

Marxismul, în care ființa determină conștiința, iese din nou la iveală involuntar.

2. Deși statul-națiune clasic este în prezent diminuat sau integrat în structuri federale, structural, la nivelul agregatelor superioare, se repetă aceleași provocări privind capacitatea de acțiune în politica internă și externă. Delimitarea între intern și extern, între sus și jos („subsidiar"), ambele supuse unor factori temporali de transformare: când? Mai devreme sau mai târziu? Totul trebuie calculat cu precizie, distribuit echitabil între parteneri și realizat cu o presiune mai mare sau mai mică. *Grofiraum-ul lui Carl Schmitt* devine din nou virulent, deși acum fără pretenții hegemonice, dar cu premisa federalistă că inegalii trebuie tratați ca egali - adică cu noi premise ideologice și cu vechile provocări ale globalizării. Ce teritoriu este inclus sau exclus conform constituției? Europa? Doar Europa? Cine face parte din ea? Cine nu? Unde sunt granițele? Au aceste granițe o densitate diferită din punct de vedere geografic? Câte suveranități sau organisme decizionale care se suprapun pot fi susținute? Este posibil să se conceapă, să se planifice *și* să se implementeze forme de uniune cu densitate, intensitate și viteză variabile? Ceea ce odinioară era determinat sau așteptat de la patrie, națiune sau popor este acum cerut sau impus și de la federații, sindicate sau asociații cu aspirații instituționale. Constituția europeană ne întâmpină.

3. Există un fapt semantic interesant: conceptul de „naționalism " - spre deosebire de „patriotism" - a fost folosit doar în rare ocazii, și în aceste cazuri doar de extrema dreaptă, pentru a desemna mișcarea socială sau politică în sine. Un exemplu timpuriu este oferit de Ernst Moritz Arndt. Fiind un democrat consecvent, el a definit „naționalismul" ca fiind condiția prealabilă necesară pentru cosmopolitism. Abia la sfârșitul secolului al XIX-lea au îndrăznit naționaliștii irlandezi să se autointituleze cu acest nume [194]. Pentru prima dată, în jurul anului 1900, Maurice Barrès a dezvoltat o doctrină strictă a naționalismului francez care, jurând răzbunare împotriva Germaniei, îndeplinea criterii care nu puteau fi concepute decât în mod ideal ca fiind antigermane: și anume, naționalismul său era simultan anticapitalist, antiparlamentar, antisocialist și antisemit. Aceste elemente, dimpotrivă, au fost preluate și redefinite după Primul Război Mondial de către frații Ernst și Friedrich Georg Jünger pentru naționalismul german [195]. Hitler a folosit și „naționalismul", precum și „fanatismul" și „șovinismul" ca sloganuri cu scopul de a genera unitate, deși fără a le plasa retoric într-o poziție atât de centrală precum, de exemplu, „comunitatea națională" *[Volksgemeinschaft]*

194 Despre acest fapt neobișnuit, vezi E. Hobsbawm, *Națiuni și naționalism din 1780,* Cambridge, 1990, p. 105 [trad. de J. Beltrán, *Națiuni și naționalism din 1780,* Barcelona, Crítica, 1992].

195 Sobre esto, véase R. Koselleck y B. Schõnemann/KF Werner, «Voik, Nation, Masse, Nationalismus», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* voi. 7, Stuttgart, 1992, p. 399 s. *passim.*

sau „rasă”.

Prin urmare, atunci când epoca noastră este numită – așa cum s-a dezvoltat de la Revoluția Franceză încoace, ale cărei consecințe istorice la nivel mondial nu s-au încheiat încă – epoca naționalismului, se folosește o definiție categorială ciudată, una care rareori a fost folosită în mod consensual pentru a se descrie pe sine și care, în orice caz, are nevoie (din 1945 încoace) de o fundamentare teoretică.

Autodesemnările emfatice cu care societatea, care până atunci fusese concepută în termeni de clase sociale, a încercat să se redefinească și să se restructureze în noi mișcări sunt: democratismul, liberalismul, constituționalismul, conservatorismul, socialismul, fascismul, național-socialismul și comunismul, dar nu și naționalismul. Toate se bazează pe conceptul de patriotism, care le precede și le presupune. Tendința ambivalentă inerentă - excluderea, prin delimitarea autonomă a propriei patrii, a altor patrii cărora li se acordă aceleași drepturi - se repetă structural în toate conceptele de mișcare ale modernității noastre. Acest lucru se aplică tuturor conceptelor de mișcare, indiferent dacă „patria” este legată de o „clasă”, o „rasă”, un „popor”, o „masă”, o „națiune”, o „constituție”, o „societate” sau orice altceva. Herbert Spencer a explorat acest lucru într-un mod exemplar în capitolul său „Prejudecățile patriotismului”. „În timp ce egoismul excesiv este considerat peste tot un [196]defect , patriotismul excesiv nu este nicăieri considerat un defect.” Însă antipatriotismul, dimpotrivă, a condus și el la aceeași perversiune [197]. Prin urmare, patriotismul este una dintre acele probleme situaționale irezolvabile a căror dizolvare în timp nu duce decât la o deplasare către alte niveluri. Nici o structurare diacronică nu elimină aporia inerentă structural patriotismului.

Aporia naționalismului, care constă în incapacitatea sa de a găsi, chiar și ca „pannaționalism [198]”, o cale către un punct de întâlnire supranațional, a fost studiată până la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial în principal sub expresia „patriotismului”. Adică

196 H. Spencer, *Studiul sociologiei* [1873], Londra, [L4] 1888, pp. 204-240.
197 *Ibidem,* p. 216.
198 Heinrich Weber, 1909, véase R. Koselleck *și colab.,* „Volk”, cit., p. 403.

Acest lucru este valabil atât pentru autocritica, dusă la extrem într-o manieră perspicace și fără rezerve, a lui Georg F. Nicolai, [cât și] pentru analiza lingvistică și comportamentală sobră a lui Robert Michels. În ambele cazuri, conceptul sau categoria de „naționalism" nu era încă disponibilă și, în orice caz, a fost evitată. Chiar și Friedrich Wolters, un prozelit legat prin jurământ de patrie într-un mod la fel de emfatic pe cât de patetic, nu a folosit niciodată în 1927 categoria de „patriotism", cu atât mai puțin un concept precum „naționalismul", care urmărește să genereze unitate.[199] [200] [201].

Două concluzii metodologice pot fi trase din acest diagnostic , care se întinde pe o perioadă de un secol și jumătate. În primul rând, opoziția morală, plauzibilă o vreme, dintre patriotismul rău și cel bun nu mai duce nicăieri. Nici înlocuirea „patriotismului" rău cu condamnabilul „naționalism" nu elimină principiul semantic conform căruia patriotismul bun se găsește de obicei în primul rând de propria tabără, în timp ce patriotismul rău se găsește de obicei de cealaltă. Ca și în cazul „naționalismului", nici „patriotismul" nu poate fi determinat ontologic. Utilizarea lingvistică, întotdeauna condiționată de interese, impune, în cazul acestor concepte mai mult decât în altele, o explicație funcțională, chiar dacă aceasta lasă critica ideologică fără un fundament solid.

În al doilea rând, proiecția, atât de plauzibilă dintr-o perspectivă logică și ideologică, a unei ascensiuni progresive de la individ (și familia sa) la *umanitate* , prin intermediul poporului sau al națiunii, s -a dovedit, de fapt, a fi un obstacol în calea propriei împliniri. Acest model liniar a fost invocat încă din Iluminism. În timpul Primului Război Mondial, Ernst Joel se referea încă în 1916 la „faptul paradoxal actual că comunitatea adevăratei patrii este internațională, supranațională [202]". Henri Barbusse a coroborat acest lucru în 1918: „Umanitatea în loc de națiune. În 1789, revoluționarii strigau: «Toți francezii sunt egali». Noi spunem: «Toți oamenii !». Egalitatea cere standarde comune pentru toți oamenii de pe pământ [203]." Au trecut mulți ani de atunci, dar citatul nu și-a pierdut forța normativă. Cu toate acestea, deși umanitatea existentă empiric și-a sporit legăturile, densitatea și interdependența reciprocă mereu crescândă prin integrarea tehno-industrială, transformarea sa într-un adevărat actor este încă departe de a fi completă. Ea rămâne obiectul de

199 G.F. Nicolai, *Biologia războiului. Observațiile unui specialist în științe naturale asupra cărora germanii să reflecteze,* Uppsala, 1918; Zurich, 1919; Darmstadt, 1983.

200 Vezi supra, nota 21.

201 F. Wolters, *Vier Reden über das Vaterland,* ed. de F. Hirt, Breslau, 1927, con la viñeta de una cruz gamada dei círculo de Stefan George: «Werke der Schau und Forschung ans dem Kreise der Blatter für die Kunst».

202 E. Joel, «Kameradeschaft», în *Das Ziel. Anrufe zu tdtigem Geist,* ed. de K. Hiller, München, 1916, p. 162.

203 H. Barbusse, *Der Schimmer ini Abgrund. Ein Manifest an aile Denkenden,* ed. alemana de I. Goli, Basilea/Leipzig, sap 60 [trad, de Q. Saldaña, *El resplandor en el abismo,* Madrid, 1921].

referință, ușor impregnat cu conținut ideologic, pentru toți politicienii, economiștii și teologii care acționează în numele universalității. Redenumirea politicii externe pluraliste, create de stat, în „politică internă globală" este doar un indicator al faptului că problemele s-au schimbat, dar nu au fost rezolvate. Acolo unde odinioară se purtau războaie, acum izbucnesc războaie civile.

Barierele care odinioară erau legitimate în numele patriotismului – definit în termeni naționali și în spatele cărora actorii politici sau grupurile economice își asigurau superioritatea, sau chiar inocența – sunt redenumite și ridicate din nou ca sisteme mai ample, dar în niciun caz nu dispar. Elementele moștenite ale patriotismului , care se exclud reciproc și sunt pluralizate în nenumărate patriotisme, sunt omniprezente pe întreaga planetă.

REVOLUȚIA CA CONCEPT ȘI CA METAFORĂ
Despre semantica unui cuvânt într-un timp emfatic

Încă din Iluminism, cuvântul și conceptul de *revoluție* au fost folosite în funcție de circumstanțe, dar în mod continuu. Prin urmare, trebuie să existe ceva asemănător unei experiențe generale a revoluției : fie ea politică, științifică, economică, tehnologică, socială sau culturală. Mai mult, modernitatea și violența pot fi caracterizate drept „revoluționare", un termen aplicabil în funcție de context. „Revoluție" este, așadar, un cuvânt cheie omniprezent, un concept sociopolitic și, de asemenea, un termen științific. Termenul, și odată cu el toate stările de fapt pe care le cuprinde sau la care se referă, apare în vocabularul științelor sociale, studiilor culturale, istoriei și lingvisticii.[CCIV CCV]Prin acest articol, nu intenționez să unesc toate aceste - domenii eterogene. Mai degrabă, vreau să evidențiez diferențele, diferențe a căror reflectare rămâne o provocare generală.

UN CONCEPT FUNDAMENTAL AL MODERNITĂȚII

Istoria conceptului de „revoluție" arată cum elemente permanente de repetiție și, din ce în ce mai mult, straturi inovatoare de semnificație sunt conținute în cadrul aceluiași concept.

Conceptul de revoluție este modern. Încă de la sfârșitul Evului Mediu, cuvântul a intrat în discursul politic, mai întâi în Italia, apoi în alte limbi occidentale, iar de acolo a ajuns în Germania în secolul al XVIII-lea. Strict

CCIVVezi GP Mcyer, «Revolutionstheoricn heure», în HU Wehlcr (ed.), *200 Jahre atnerikaniscbe Revolution und moderne Revolutionsforschung,* Gotinga, 1976; in plus, CCVReinalter (ed.), *On the Development of the Modern Concept of Revolution,* Innsbruck, 1980. Desde entonces, de forma extensa por lo que hace a la historia conceptuală, R. Koselleck, Ch. Meier, J. Fisch y N. Bulst, «Revolution, Rebellion, Aufruhr, Zivil», în O. Brunner et *al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* voi. 5, Stuttgart, 1984, p. 653-788, con l tientes y referencias bibliográficas pertinentes.

vorbind, conceptul, așa cum este înțeles și utilizat în prezent, a devenit larg răspândit abia după Revoluția Franceză. De atunci, experiențele și așteptările concrete s-au contopit într-un concept fundamental. Deși aceste experiențe și așteptări fuseseră deja asociate cu conceptul de revoluție, abia din 1789 au fost integrate în acest concept în toată complexitatea lor.

Dintr-o perspectivă analitică, conceptul de revoluție, începând cu anul 1789, a cuprins cel puțin două domenii de experiență, care nu aparțin neapărat aceleiași categorii. Pe de o parte, conceptul se referă la tulburările violente ale unei revolte care poate escalada în război civil, o revoltă care oricum aduce o schimbare a constituției.

Pe de altă parte, conceptul indică o transformare structurală pe termen lung care își are originea în trecut și poate afecta viitorul. În acest fel, conceptul abordează sensul unei „revoluții permanente", al unui proces sau al unei evoluții. În această ultimă utilizare, conceptul transcende sensul politic restrâns legat de violență pentru a cuprinde întreaga societate. Se poate referi la diverse sectoare în mod individual, de la industrie la cultură și știință.

În cele din urmă, este un concept complex, în primul rând de natură politică, dar care cuprinde și un context social mai larg. Desemnează atât o schimbare violentă, pe termen scurt, cât și un proces istoric de transformare pe termen lung. Ambele câmpuri semantice pot fi utilizate independent, dar, de la Revoluția Franceză încoace, au fost de obicei împletite în cadrul aceluiași concept de revoluție. Componenta istorică pe termen lung explică obiectivul politic, iar invers, dimensiunea istorică este dedusă din obiectivul politic. Conceptul conduce la cunoaștere și, simultan, indică acțiunea care trebuie întreprinsă. Asta îl face modern. Este un concept reflexiv care combină condițiile acțiunii politice cu analiza cunoașterii istorice. Cuprinde atât fezabilitatea reformei, cât și natura automată a evoluției. Ambele sunt contra-concepte ale căror semnificații fac parte din „revoluție".

Totuși, conceptul nu este doar modern. El conține și experiențe premoderne. Reunește straturi semantice ordonate în funcție de diferitele lor profunzimi istorice. În special utilizarea politică mai concretă a cuvântului revoluție cuprinde experiențe și cunoștințe dobândite anterior, într-un mod diferit sau similar, deși înțelese cu alte concepte. Acestea ajung până în istoria greacă și romană, au fost adoptate în uzul lingvistic medieval și, în final, au trecut în limbile vernaculare. În ciuda cani-

biantc, legate de cazul specific, aceste conținuturi pot fi împărțite în 13 grupe.

În primul rând, tulburările politice violente sunt definite de sus în jos de către puterile conducătoare. Acest grup include – dintre care unele există și astăzi – *tumultus, turba, seditio, conjuratio și rebellio.* Tumultul, insurecția, sediția, conspirația, rebeliunea și răscoala – analog cu grecescul *stasis* – au în mare parte același sens ca și expresiile latine, care apăreau și în dreptul roman.

Un al doilea grup descrie tulburările dintr-o perspectivă oarecum neutră, obiectivă: *discordia* - discordie, *bellum civile* - război civil , *motus* - mișcare, *vicissitudo* - schimbare.

În cele din urmă, un al treilea grup descrie tulburările indirect, printr-o narațiune legitimatoare care justifică acțiunile de jos în sus. Aceasta este îndreptată împotriva tiranilor, a despotismului și, abia de la Revoluția Franceză încoace, împotriva dictaturii.

Această tipologie, prezentată în linii mari, nu implică faptul că, în ciuda continuității terminologice până în prezent, titlurile juridice și conflictele efective nu s-au schimbat de la o situație la alta și de la o epocă la alta. Cu toate acestea, semantica nu este atât de abstractă sau variabilă încât să împiedice identificarea unor structuri comune în cadrul unei terminologii moștenite.

În majoritatea cazurilor, *acestea* erau concepte juridice referitoare la o ordine politică existentă. Când tulburările amenințau această ordine, toți cei implicați recurgeau la un potențial drept comun. Și dacă apar schimbări în forma de guvernare, acestea rămâneau, în general, în sfera limitată a puterii umane. Formele grecești de guvernare - monarhia, aristocrația și democrația, împreună cu variantele lor degenerate - au rămas aplicabile, în ciuda schimbărilor fundamentale din istoria europeană, fără a contrazice nici experiența, nici potențialele așteptări. Același lucru este valabil și pentru formele în care s-au manifestat tulburările și războaiele civile. Doctrinele lui Tucidide și Tacit nu au fost doar folosite și transmise retoric, ci puteau fi confirmate și empiric.

Această situație s-a schimbat lent, deși doar parțial, odată cu introducerea termenului „revoluție", care a devenit în cele din urmă un nou concept care caracterizează modernitatea. Inițial, în secolul al XVI-lea, „revoluția" desemna schimbarea, rebeliunea, răsturnarea conducătorului sau modificarea formei de guvernare. Modificarea formei de guvernare putea fi interpretată, pe baza orbitei legitime și, prin urmare, necesare a planetelor, ca ciclul formelor de guvernare în sensul tradițional, urmându-l, de exemplu, pe Polybius. Hobbes a văzut în Revoluția Engleză o *mișcare circulară* care a condus de la monarhie la democrație, trecând prin GUVERNAREA ARISTOCRATICĂ ȘI PARLAMENTARĂ și, în final, retrăgându-și pașii prin formele anterioare de guvernare până la revenirea la monarhie. După cum se știe, această interpretare poate fi aplicată și cursului Revoluției Franceze. Mai mult, este posibil ca, chiar înainte de începerea acesteia, să se fi făcut predicții

bazate pe raționament analogic. Prin cunoștințele sale istorice, Diderot a putut anticipa în 1780 o dictatură larg acceptată ca rezultat al revoluției din Franța. Wieland, bazat pe cunoștințe similare, a subliniat cu un an și jumătate înainte de înființarea imperiului său că Napoleon va fi viitorul *dictator perpetuus.*

În secolul al XVIII-lea, conceptul s-a extins într-un sens caracteristic - filosofiei istoriei. Se referea la schimbarea prin excelență, o schimbare care cuprindea toate aspectele vieții și care era menită să conducă progresiv spre un viitor mai bun. Suma tuturor revoluțiilor s-a unit în cele din urmă în colectivul singular al revoluției prin excelență, care a devenit subiectul istoriei. Revoluția a dobândit caracterul unei necesități istorice. Promovarea ei era o sarcină care putea fi aprobată; într-adevăr, era o obligație. A devenit o etichetă legitimatoare pentru transformări care anterior fuseseră tabu sau nici măcar nu avuseseră loc în domeniul experienței. A fi rebel era negativ; a fi revoluționar a dobândit o conotație pozitivă. Acesta este motivul pentru care **contre-révolutionnaire** a fost tradus la Berlin în 1800 ca „dușman al statului" (în lexiconul limbajului revoluționar al lui Catel).

În același timp, „revoluția" a dat naștere la noi așteptări care nu existaseră înainte. Cu toate acestea, punctele de vedere tradiționale sunt vizibile și în acest sens. Un curent religios subteran pătrunde în toate așteptările revoluționare. După cum spunea Friedrich Schlegel: „Dorința revoluționară de a realiza Împărăția lui Dumnezeu este punctul elastic al creației progresive și începutul istoriei moderne." Iar Novalis i-a confirmat personal acest lucru: „Înțelegi secretele epocii. Revoluția a avut asupra ta efectul pe care trebuia să-l aibă; sau, mai degrabă, ești un membru invizibil al revoluției sacre, care este un mesia la plural care a apărut pe pământ."

Așteptarea mântuirii, indiferent cum era transmisă, care până atunci fusese religioasă, a pătruns conceptul modern de revoluție în toate cazurile în care era orientat spre un scop care promitea fericirea pământească și absența puterii. Acest lucru este valabil și pentru conceptele liberale, democratice, socialiste și comuniste de revoluție, indiferent de diferitele moduri în care sunt articulate fazele lor.

Într-un sens care se opune acestei caracteristici teologice dominante , conceptul modern de revoluție poartă și experiențe

Acestea sunt concepte suplimentare care anterior erau concepute doar ca rebeliune și război civil. Acest conținut face parte, de asemenea, din experiența modernă a revoluției și a conceptului acesteia. „Revoluția" conține, conform sensului său inițial de revenire, ideea unor posibile analogii, a unor similarități structurale în dezvoltarea unei schimbări politice violente în forma de guvernare.

Pluralitatea straturilor, cu semnificații susceptibile la interpretări opuse, inerentă termenului „revoluție", a făcut din acesta un concept predispus, încă din 1789, atât la încărcarea ideologică, cât și la a face obiectul criticii ideologice. În funcție de perspectivă, va prevala unul sau altul dintre semnificații. „Este necinstit", scria un contemporan în jurul anului 1830, „să tratezi revoluția ca pe un întreg închis, să o prezinți ca pe o persoană și să scrii: revoluția vrea asta și face aia". În spatele unei astfel de utilizări lingvistice, au existat întotdeauna intenții politice; scopul era reafirmarea propriei poziții și propagarea ei. Această observație poate fi generalizată. Conceptul în sine a obligat la alegerea unei tabere. Din 1789, „revoluția" a fost un concept partizan, deoarece implică experiențe care pot fi interpretate în moduri opuse. În conceptul de „revoluție", există, așadar, o gradație de straturi temporal distincte, care sunt utilizate, amestecate și dozate în moduri diferite, în funcție de poziția politică.

În jurul anului 1800, semantica modernității revoluționare se dezvoltase deja pe deplin. Ceea ce s-a adăugat au fost determinări empirice complementare care au concretizat conceptul, cum ar fi atunci când vorbim despre revoluția științifică, tehnică și industrială, care până atunci fusese fără precedent. Această conceptualizare dă naștere, datorită transferabilității producțiilor științifice, tehnice și industriale dintr-o țară în alta, unor raționamente analogice care presupun similarități structurale. Nu există aproape deloc concepte istorice fundamentale care să reunească singularul și repetitivul, diacronicul și sincronicul, așa cum o face conceptul de „revoluție". Conceptul modern de revoluție dezvăluie o serie de principii precum diacronicul, dar și procesualul, singularitatea, adăugirile inovatoare și repetarea elementelor și structurilor. Diacronia și sincronia sunt în mod necesar împletite la nivel lingvistic. Conceptul are un impuls istoric care duce la inovație, dar și numeroase aspecte de permanență sau repetiție discretă.

Explorarea noastră istorico-conceptuală aruncă o nouă lumină asupra presupusei ciocniri dintre abstracția sociologică și realizarea istorică. Principiul teoretic conținut în conceptul de „realizare revoluționară" ne împiedică să considerăm presupusa modernitate revoluționară ca fiind absolut unică. Există structuri în cadrul acesteia care explorează profund așa-numita istorie medievală sau antică, motiv pentru care este imposibil să transmitem narațiunea dramatică a unui episod revoluționar specific cu premise structurale care pot fi înțelese doar prin enunțuri teoretice generale.

Perspectiva noastră istorico-conceptuală nu ar trebui să ne conducă la ideea de a considera împletirea lingvistică dintre sincronie și diacronie ca o explicație suficientă a conceptului. Trebuie făcută referire la metaforă pentru a clarifica decalajul dintre expresia lingvistică, realitatea istorică și analiza istorico-sociologică. Metafora este în mod necesar intercalată pentru a permite trecerea de la experiența istorică la interpretarea științifică.

Ce implică aplicarea cuvântului „revoluție" în domeniul experienței sociopolitice? Inițial, verbul însemna „a se rostogoli" - de exemplu, piatra de la mormântul lui Hristos; *revolutis* semnifica în general o schimbare profundă și, mai precis, o întoarcere . Acest conținut semantic putea fi folosit în astronomie, așa cum a făcut-o Copernic și, mai mult, într-un dublu sens: „revoluție" însemna mișcarea Pământului în jurul soarelui și, în același timp, mișcarea sa pe propria axă. Era un concept nou în măsura în care era fundamentat științific, adică în măsura în care se opunea simplei opinii. În acest fel, a devenit posibilă și concepția schimbărilor istorice pe termen lung, împreună cu natura lor recursivă. Sensul său dublu - mișcarea Pământului pe propria axă, precum și mișcarea sa în jurul soarelui și, în final, mișcarea sa în conjuncție cu cea a sistemului solar - a devenit răspândit prin metafora spirală caracteristică filosofiei istoriei din secolul al XIX-lea.

Transferul din domeniul naturii și al astronomiei fizice către limbajul politic a avut consecințe semnificative asupra dezvoltării experienței și teoriilor. Inițial, cadrul semnificativ a provenit din astrologie, care a fost predominantă în timpul Renașterii. Legarea destinului uman de constelațiile stelelor a conferit un fel de determinism previzibil venirilor și plecărilor, în special ascensiunii și decăderii actorilor pământeni. În acest sens, Kepler l-a diagnosticat pe Wallenstein cu o „nobilă" și „impunătoare revoluție". Conceptul natural și, în această măsură, metaistoric, a dobândit o semnificație istorică. În utilizarea de către Kepler a cuvântului „revoluție", rolul politic al unui individ și constelația aproape naturală a puterilor politice active converg.

Trecerea de la revoluția naturală a stelelor la limbajul politic a însemnat chiar mai mult, mult mai mult decât toți termenii-

Fiziologia existentă în acea vreme, referitoare la tulburări, revolte, lovituri de stat și războaie civile aparent lipsite de sens, a fost transformată. Acțiunile și evenimentele concrete au fost abstractizate din contextele juridice, morale sau teologice care le dădeau sens și au fost situate în relații pe termen lung care se desfășurau cu o necesitate aproape naturală. Ceea ce fusese doar un măcel lipsit de sens a dobândit, odată cu conceptul de revoluție, caracterul unei necesități absolute care integra cazuri specifice în procese pe termen lung, făcându-le astfel inteligibile. Conceptul natural de revoluție a deschis calea pentru conceptul propriu filosofiei istoriei, caracterizat printr-o mișcare generală, în cele din urmă ireversibilă. Leibniz a fost primul care a folosit conceptul în acest sens. El a transformat metafora naturală într-un concept istorico-filosofic cu o perspectivă globală asupra viitorului.

Cu toate acestea, sensul fundamental al întoarcerii, al repetiției, putea fi folosit în continuare. De fapt, acesta era substratul natural care conferă conceptului relevanța sa politică și importanța crucială în limbajul cotidian. Revoluția, considerată ca revenirea la o stare mai fericită, exact conform principiilor legii naturale, este sensul care a caracterizat expresia în Revoluția Franceză și nu doar ca propagandă. Kautsky a evocat chiar și renașterea pe care o va experimenta omenirea prin revoluția finală, cea a proletariatului. Starea paradisiacă originală, găsită la sfârșitul procesului revoluționar, face parte din domeniul metaforic încă activ al conceptului, un domeniu de care acesta nu a fost niciodată complet detașat în discursul politic. Este dificil de conceput depășirea alienării și atingerea răscumpărării în alt sens decât ca o revenire la ceea ce s-a pierdut, o recuperare a fericirii.

Sensul natural subiacent, care pătrunde metaforic în conceptul de revoluție, a avut efecte și mai ample. Nu numai circularitatea mișcării, ci și succesiunea sa necesară, iminentă, au permis formularea unor afirmații în domeniul teoriei istorice. O parte din experiența fiecărei revoluții este sentimentul că evenimentele se acumulează, se accelerează. Această experiență elementară a devenit acum o înțelegere înrădăcinată în teoria istorică prin conceptul unei revoluții accelerate. Originea sa în limbajul politic al Revoluției Franceze dezvăluie o dublă utilizare. În ambele cazuri, revenirea a fost criteriul de evaluare. Când Robespierre i-a chemat pe francezi să-și îndeplinească datoria și să accelereze revoluția, el a căutat să pună în mișcare, înainte de termen, progresul revoluției către tărâmul virtuos al unei societăți autoreglementate. Ceva ce, în orice caz, s-ar întâmpla inevitabil. Scopul era deja predeterminat de legile etern valabile ale moralității, la care se putea oricând apela și care, în cele din urmă, s-ar împlini.

Când contraargumentul conservator folosește conceptul de accelerare, C o face într-un cadru argumentativ care presupune logic o întoarcere în trecut, făcând-o și mai clară. Revoluția se dezvoltă în doar câțiva ani sau într-una sau două decenii, echivalentul a ceea ce a produs întreaga istorie universală până în acel moment. Această zicală apare frecvent în jurul anului 1800. Astfel, de

exemplu, ciclul formelor de guvernare se accelerează, mișcându-se mai repede decât era obișnuit anterior, doar pentru a ajunge înapoi la același punct de plecare. „Istoria timpului nostru este o repetare a evenimentelor și întâmplărilor de acum milenii într-un interval de timp mult mai scurt", așa cum a subliniat starețul Rupert Kornmann, bazându-se pe vastele sale cunoștințe istorice, în jurul anului 1800 - când toate drepturile sale asupra abației sale de la Prüfening i-au fost revocate din cauza secularizării. Sau, așa cum a spus Gorres: „Dacă vrei să mergi la școala istoriei, ia revoluția ca profesor." Marșul lent al multor secole s-a accelerat în ea într-un ciclu de ani. În ciuda noilor schimbări, aceleași tipare de comportament uman și aceleași organizări umane se repetă. Ceea ce caracterizează revoluția este faptul că parcurge ciclul cu o viteză crescândă. Doar ceea ce se va întâmpla inevitabil în timp poate fi accelerat. Ceea ce este cunoscut dinainte este orientat spre realizarea a ceea ce este deja cunoscut.

Cel mai semnificativ transfer al conceptului de revoluție naturală , legat de mișcarea stelelor, se desfășoară, așa cum am menționat anterior, sub forma metaforei spirale. Aceasta a fost probabil cea mai influentă. Numai în acest fel putea fi legată repetarea unor structuri umane de auto-organizare de neegalat de progres. „Revoluția s-a învârtit în cerc, dar se mișcă în spirală și, prin urmare, doar aparent se întoarce în același punct, în timp ce, în realitate, transformarea sa avansează, și spiritul uman odată cu ea." Acest citat al lui Konrad Engelbert Oelsner, scris la Paris în 1795, este repetat cu numeroase variante. Astfel, cu doi ani înainte de revoluția din 1848, Otto Wigand a comparat istoria cu orbita Pământului, care, „cu un punct central necunoscut, nu se întoarce niciodată în același punct. Și istoria se desfășoară într-o linie care nu regresează niciodată, în ciuda a ceea ce s-ar putea spune despre ciclurile sale." „Circumstanțe noi" apar continuu în contextul mișcării constante. Metafora spirală a permis o echilibrare treptată a vechiului element de întoarcere și a noului element de așteptare prin extinderea diacronic a liniei spiralate, fără a ignora complet curba repetiției. Kant a vorbit în acest sens despre modul în care omenirea ar încerca în mod repetat să progreseze și să se apropie de o stare de pace cu o constituție republicană. Marx a folosit, de asemenea, metafora repetiției pentru a încuraja proletariatul să acționeze din nou și din nou până când

pentru a putea în sfârșit, după un lung proces de învățare, să îndeplinească revoluția supremă.

Totuși, metafora ciclică avea și pericolele ei. Îi submina pe cei care o foloseau atunci când se îndepărtau prea mult de ea pentru a sublinia progresul teleologic fără a putea nega revenirea. Kobespierre a stricat comparația atunci când a anunțat: jumătate din revoluție a fost deja realizată, cealaltă jumătate urmează să fie făcută. A stricat-o adăugând apoi metafora că rațiunea umană este ca pământul pe care trăiește. O jumătate este încă scufundată în întuneric, cealaltă strălucește deja în lumină. În acest fel, el însuși și-a discreditat comparația cu revoluția naturală, deoarece o jumătate a pământului va fi mereu scufundată în întuneric. Și Marx a vorbit, cu ocazia represiunii sângeroase a Comunei din Paris din 1871, despre o „conspirație a clasei conducătoare pentru a răsturna revoluția prin intermediul unui război civil purtat sub protecția cuceritorului străin". În acest caz, a fost o duplicare a metaforei subversiunii: revoluția însăși este răsturnată de un război civil, adică este retrasă de la cursul său conceput teleologic. Aceasta ne conduce la un ultim punct.

Din momentul în care „revoluția" a intrat în lexicul politic, aceasta a devenit, îmbibată cu caracterul necesității istorice, un agent autonom, un actor istoric global. În acest fel, revoluția putea fi personificată și înzestrată cu atribute care – la fel ca statele – făceau aluzie metaforică la revoluția însăși. Revoluția a devenit, printre altele, așa cum se reflectă în descrieri – în 1789 și în anii următori – diavolul, îngerul morții, un butoi cu pulbere. Sau, ca la Wilhelm Schulz în timpul *Vormarz-ului,* o *tumbă.* În cele din urmă, revoluția personificată este echivalată cu Dumnezeul etern: „Se exprimă prin profeții îndrăznețe precum Dumnezeul vostru de odinioară: Am fost, sunt, voi fi!" Astfel, Freiligrath a evocat revoluția permanentă în 1850. Datorită substanțializării sale, revoluția a devenit un concept de compensare ideologică în care puteau fi integrate toate speranțele care nu s-au materializat în prezent.

Sursa împrumutului — astrologia, astronomia sau teologia — a influențat noile modele interpretative ale revoluției produse de metaforă. Durata, revenirea, schimbarea și inovația sunt premisele teoretice dobândite în acest mod, care, cu un accent diferit în fiecare caz, au făcut posibilă transformarea experienței articulate lingvistic în diagnostice politice sau științifice ale revoluției.

Adoptarea termenului „revoluție" în discursul istoric și politic ne permite să conturăm o tendință seculară, care începe cu utilizarea cuvântului în relație cu natura și evoluează într-o conceptualizare istorică din ce în ce mai autonomă. Metafora se estompează, dând naștere unui concept de revoluție care poate fi descris ca fiind autentic istoric. Ciclul stelelor a facilitat împrumuturi metaforice care au extras un nou sens dintr-o istorie în veșminte împrumutate; mai precis, au dezvăluit istoria ca revoluție. În mod similar,

trecerea de la așteptarea teologică a sfârșitului timpurilor la teleologia progresului inerent istoriei s-a realizat prin reinterpretarea metaforică a scurtării apocaliptice a timpului dinaintea sfârșitului lumii într-o accelerare controlabilă de către omenire, cu scopul de a realiza revoluția definitivă în avans. Procesele repetitive și inovațiile progresului, factorii determinanți pe termen lung și schimbările constelațiilor, regresia și accelerarea, au devenit, susținute de semnificațiile lor naturale și teologice subiacente, comparații pentru revoluțiile istorice, concepte de experiență politică și cunoaștere științifică a istoriei. Întrebarea dacă acestea pot renunța complet la semnificațiile lor naturale - sau chiar religioase - subiacente rămâne deschisă. Probabil că trebuie să se răspundă negativ.

10

DESPRE ISTORIA CONCEPTUALĂ A UTOPIEI TEMPORALE

Subiectul meu este irupția viitorului în utopie sau, cu alte cuvinte: transformarea utopiei în istoria filosofiei, care, în sens literal, există abia din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Pe scurt, voi trata temporalizarea utopiei.

Mai întâi, voi spune ceva despre istoria cuvântului și a conceptului de „utopie" pentru a clarifica momentul schimbării, momentul din care utopia a fost modificată prin ceea ce se poate numi temporalizarea utopiei, și anume a doua jumătate a SECOLULUI AL XVIII-LEA. În a doua parte, voi schița secolele al XIX-lea și al XX-lea, luând în considerare consecințele temporalizării a ceea ce numim utopie.

În prezent, termenul „utopie" poate fi conotativ, fie pozitiv, fie negativ. Acest lucru depinde în primul rând de poziția politică a celor care îl utilizează. Trecuseră aproape trei sute de ani de când Thomas More a intrat în domeniul discursului politic și social. Expresia „utopie", care astăzi evocă de obicei o noțiune preconcepută despre o categorie sociopolitică folosită pentru a anticipa anumite elemente ale viitorului politic, are puține în comun cu sensul cuvântului „ *utopie"* pe care Thomas More l-a inventat în opera sa, însemnând „ *nicăieri".*

În primul rând, este necesar să se facă distincția între numele cărții și cel al insulei a cărei societate o descrie More în cartea cu același nume. Acest nume este un „nicăieri" în sensul unei denumiri foarte specifice pentru o insulă situată dincolo de ceea ce experiența umană cunoscuse până atunci. Acum, atât insula, cât și cartea pot fi numite „utopie". Două linii lingvistice sunt posibile de atunci încolo - una obiectivă, referindu-se la insula numită Utopia și ordinea sa socială, și o alta designativă, folosită pentru a se referi la cărți care tratează teme „utopice". Cu toate acestea, a durat mult timp până când expresia a devenit larg răspândită. Ca denumire metaforică pentru cartea mea Utopia II, situată dincolo de geografia cunoscută și experiența umană, a

fost folosită pentru prima dată în 1620, adică la aproximativ o sută de ani după publicarea *Utopiei lui Thomas More* . Și, de asemenea, aproximativ o sută de ani mai târziu, în 1613, această denumire a fost folosită pentru prima dată pentru o carte similară intitulată *Utopia II.*

Desemnarea unei insule utopice sau a operei corespunzătoare a intrat direct în limbajul politic în perioada Revoluției Engleze, depășind astfel un prag semantic. Politizarea expresiei, așa cum este folosită în prezent în confruntările lingvistice din parlamente, organe de partid sau pamflete, a avut loc pentru prima dată în timpul Revoluției Engleze; în franceză, în timpul Revoluției Franceze; iar în germană, similar Revoluției Franceze, utilizarea politică a expresiei nu a prins contur decât în *Vormarz.* Adică, au existat faze distincte în încorporarea sa în limbajul politic, în politizarea sa și în utilizarea actuală a conceptului nostru, toate independente de denumirea originală referitoare la un model constituțional utopic și de conceptul de gen literar prin care „utopia" era folosită pentru a desemna un anumit tip de operă. Mai ales în germană, se vorbea despre Țara Cockaignei sau despre basme, vise și viziuni pentru a desemna ceva asemănător unei insule „utopice". Ceea ce este evident, în orice caz, este progresul mai mare al limbajului politic în Anglia în comparație cu franceza și al ambelor în comparație cu germana.

Acum, în legătură cu subiectul nostru, se poate spune că denumirea lui More, „utopie", nu implica și inventarea unei insule descrise de un vizionar situată dincolo de Atlantic. Acest tip de carte de călătorie exista deja în Antichitate și, într-un anumit sens, *Politeia lui Platon* aparține acestui gen. Din perspectiva istoriei cuvântului și a conceptului, este necesar doar să se facă distincția între istoria genului , care se ocupă de proiecția constituțiilor sau a formelor ideale ale societății, și denumirile date acestor descrieri. Denumirile sunt destul de variate: *Staatsroman,* „carte de călătorie", *Robinsonade, ficta historica, fictiones fabulae, traite d'état, roman politique, voyage imaginaire* , *perfectissima res publica* etc. Există, așadar, o multitudine de denumiri care identifică ceva care seamănă cu un stat ideal. De exemplu, în cataloagele bibliotecilor anterioare Revoluției Franceze, „utopie" nu se găsește ca denumire de gen, ci *predomină denumiri precum Staatsroman* sau Staatsdichtung.

În schimb, problemele discutate în aceste tipuri de cărți sunt relativ stereotipe. O serie de utopii, precum cele ale lui Campanella și More, aparțin acestei moșteniri conceptuale. Printre problemele abordate, care apar deja în Antichitate, se numără comunitatea bunurilor și planificarea morală și rațională a bunurilor.

Societatea, regulile fundamentate științific sau organizarea vieții cotidiene într-un mod care să exercite un control rațional omniprezent, care este, în același timp, acceptat în mod liber. Adică, este subliniată constant caracterul voluntar al autocontrolului rezultat din presiunile morale comune și premisele raționale. Aceasta este, mai mult sau mai puțin, *întreaga imagine* explorată iar și iar. Din perspectiva teologiei creștine, aceste schițe utopice implicau contexte libere de păcat. Tocmai din acest motiv, au fost întotdeauna suspectate de erezii sau au sfârșit prin a-i trimite pe autorii lor la închisoare.

O întrebare fundamentală, care a rămas relevantă în dezbaterea din jurul acestor *Staatsromane,* a fost dacă propunerile lor erau sau nu fezabile . În cele din urmă, în secolul al XVIII-lea, Baumgarten a propus, pentru prima dată, o definiție clară în cadrul unei poetici. Nu era vorba de a defini utopia ca un gen în sine. Nu a devenit al treilea gen narativ, alături de poemul epic și roman. Pentru Baumgarten, era de fapt un subgen, alături de cel al figmenta *vera,* acele cronici ficționale (cu condiția să fie posibile în lumea existentă) care tematizează realitatea. Adică, ceva care, deși este un produs al imaginației , este posibil în lumea existentă. Acest grup seamănă foarte mult cu definiția aristotelică conform căreia poezia nu tematizează ceea ce este, ci mai degrabă ceea ce este posibil, probabil și plauzibil. Alături de aceasta, există un al doilea grup: *figmenta heterocosmica.* Acestea sunt reprezentări ale a ceea ce este posibil în toate lumile posibile, adică în pluralitatea de lumuri care, în secolul al XVI-lea, au fost concepute alături de lumea existentă. În cele din urmă, al treilea grup este cel al *născocirilor utopice.* Acestea sunt cronici care tematizează imposibilul în toate lumile posibile. Adică, Baumgarten face distincția între ceea ce este posibil în lumea reală, ceea ce este posibil în lumile posibile și ceea ce este imposibil în lumile posibile. El adaugă că acest ultim grup ar trebui expulzat din poezie. Umbra naturii sale irealizabile a însoțit utopia *de la* critica lui More și continuă în secolul al XIX-lea. Vom vedea, însă, cum este folosit acest reproș în secolul al XIX-lea într-un sens nou.

Înainte de a aborda dimensiunea temporală a unei utopii care, până atunci, fusese concepută spațial, aș dori să subliniez că, începând cu Revoluția Franceză, uzul lingvistic pe continent a mers un pas mai departe. Nu a mai desemnat doar contururile unor state ideale drept utopii, ci a caracterizat și forme de comportament drept utopice. De atunci, opiniile și pozițiile actorilor politici au putut fi desemnate și cu conceptul de „utopie", iar actorii înșiși au putut fi descriși drept „utopici". Utilizarea conceptelor de „utopism" și „utopic" - adică a manifestărilor sociopolitice legate de contururile imaginate ale viitorului - este documentată pentru prima dată în 1792. Aceste concepte aproximează astfel utilizarea polemică a termenului în timpul Revoluției Engleze. Dovezi ale acestui tip de descriere a comportamentului sociopolitic pot fi găsite în reacția lui Jeremy Bentham la Revoluția Franceză. El spunea că cineva era utopic atunci când era *bun în teorie ,* dar *rău în practică* sau *prea bun ca să fie adevărat.* El a explicat acest lucru subliniind că acești

oameni – probabil se gândea la Fourier și Owen – erau incapabili să ofere motive acceptabile pentru realizarea planurilor lor prețioase și perfecte. Acesta era criteriul decisiv, dar Bentham a prezentat și unul complementar. Atunci când ofereau motive, acestea produceau de obicei opusul a ceea ce profețiseră. Urmează un argument dialectic. Când cineva are un plan perfect și crede că îl poate justifica, chiar acele justificări pot produce opusul a ceea ce se intenționa. Bentham reacționa la Revoluția Franceză și la ceea ce s-ar putea numi temporalizarea utopiei. Fezabilitatea formelor vizionare de guvernare și a modelelor lor sociale nu se mai situa într-un dincolo spațial, ci în viitor . Iar cei descriși drept utopici sau care au urmat ceva asemănător utopismului, cu siguranță intenționau să își ducă la îndeplinire planurile. În acest fel, dimensiunea viitorului a fost integrată în conceptul de utopie. De atunci, gândirea la utopie implică în mod necesar luarea în considerare a dimensiunii temporale mai presus de non-locul spațial.

Înainte de a trece la discuția despre cronologii, aș dori să-l descriu pe scurt pe primul autor care a scris o utopie temporală, și anume Louis Sébastien Mercier. El a scris romanul **Anul 2440*,* care a fost publicat anonim în Olanda în ianuarie 1770 sau în primăvara anului 1771. Nu și-a recunoscut autorul decât la Revoluția Franceză, deși, firește, toată lumea știa că era el. La acea vreme, acesta făcea parte din jocul de-a v-ați ascunselea caracteristic Iluminismului târziu. Mai mult, vânzările au crescut și atunci când autorul a rămas anonim. Mercier însuși nu a fost luat foarte în serios de gânditorii iluminiști. Uneori a fost descris ca maimuța lui Rousseau sau o caricatură a lui Diderot. Aparținea, ca să spunem așa, celui de-al doilea eșalon, iar originalitatea sa consta în principal în elocvența sa elegantă, armonioasă și izbitoare, căreia, însă, îi lipsea profunzime teoretică. El s-a numărat printre popularizatorii Iluminismului sau, așa cum s-a exprimat el însuși, autorii revoluției. Această autoritate a revoluției poate fi înțeleasă în două sensuri. Include atât scriitorii care scriu despre „revoluție", cât și arhitecții a ceea ce va deveni o revoluție. Utopia sa din anul 2440 este, într-un fel, un paradis literar. Fiecare cetățean este scriitor, iar fiecare scriitor, cetățean. Mercier subliniază convergența intelectualului cu cetățeanul. Iar descrierea sa a Parisului - despre care este vorba, de fapt - este fundamental cea a unui paradis intelectual. Îl voi descrie pe scurt.

Punctul de plecare este că bunul Mercier primește vizita la Paris a unui englez care vrea să vadă faimosul oraș al Iluminismului, dar constată că Parisul este corupt, lasciv, plin de probleme grave, conflicte, tensiuni, iar morala sa este contaminată. Prin urmare, englezul vrea să plece din nou imediat. Dar Mercier, autorul acestui roman despre viitor, adoarme și se trezește aproximativ șapte sute de ani mai târziu. La început, nu știe unde se află, apoi își dă seama că trebuie să fie Parisul, chiar dacă datele de pe panourile de știri sunt complet greșite. Visul este, așadar, vehiculul literar cu care aduce viitorul în prezent sau, cu alte cuvinte, cu care transpune un prezent în viitor. Acum, ce vede el la Paris? Vede un peisaj complet schimbat; ar trebui să spunem, un peisaj urban. Traficul este reglementat; există un polițist la fiecare colț. Săracii nu mai sunt călcați și uciși de trăsurile aristocraților, pentru că nu mai există aristocrați. De aceea, cursele de cai nu se mai pot organiza pe străzi. Bătrânii, copiii, toată lumea se poate plimba fericită pe străzi, pentru că toți cei care conduc sunt oameni decenți. Cei cu permis de conducere sunt cetățeni merituoși, persoane calificate moral sau persoane cu dizabilități care, într-un fel, au ca vizitiu un voluntar al Crucii Roșii. Toată lumea se comportă respectuos. Traficul este complet „uman". Este o plăcere să te plimbi pe stradă. Toate distincțiile de clasă au fost eliminate, deoarece privilegiul de a conduce este rezultatul meritului sau al unui serviciu adus celorlalți.

Un alt aspect este, de asemenea, frapant: viața femeilor. Femeile nu fumează și nu beau, nu își fac manichiură, sunt ființe „naturale". Cu toate acestea, aceste ființe naturale nu posedă drepturi egale. O analiză mai concretă arată că cartea anticipează familia burgheză idilică a secolului al XIX-lea. Spre deosebire de bărbați, femeile sunt ființe senzuale. Opoziția dintre rațiunea masculină și senzualitatea feminină, care a reapărut după romantismul german, a fost deja descrisă clar de Mercier în jurul anului 1770. Aceasta reprezintă renunțarea la puterea publică a capului de familie în favoarea puterii patriarhale în cadrul familiei. Firește, nu mai există servitori, iar în cazurile în care aceștia există, au aceleași drepturi. Mănâncă cu stăpânul și stăpâna casei la aceeași masă.

Există un alt element interesant pentru înțelegerea procesului de transformare , deja prezent în viziunea lui Mercier: nemurirea nu mai există. Sufletul unui om se regăsește, de fapt, în testamentele sale. Testamentele din Biblie sunt înlocuite de testamentele pe care cetățenii virtuoși le scriu pentru ei înșiși și pentru a transmite urmașilor suferința păcatelor lor și depășirea lor. Testamentul lor este un apel la înnobilarea propriului suflet. Sufletul este identic cu cartea, care este citită ca un testament pentru cetățeanul ereditar. Creația literară este în mod clar o condiție prealabilă pentru nemurire. Cine nu poate scrie un testament va fi uitat. Totuși, Mercier consideră că teoria învierii este posibilă în cazul sufletelor care au nevoie - și nu numai în cărți - să continue să trăiască.

Când ne uităm la descrierea unei monarhii constituționale morale, neputincioase, care supraviețuiește exclusiv prin autoguvernare și disciplină internă a cetățenilor cu drepturi egale, descoperim numeroase costuri asociate cu această societate educată moral. Există, de exemplu, atât cenzură externă, cât și internă. Nu poți scrie orice dorești. Cenzura internă funcționează, în general, reglementată în așa fel încât literatura pornografică vede rareori lumina zilei. Literatura existentă care ofensează moralitatea este arsă. În plus, unele cărți trebuie epurate, cum ar fi cele ale lui Voltaire, ale cărui pasaje obscene trebuie eliminate. De dragul educației morale, Voltaire va fi publicat doar în ediții cenzurate. Unii autori vor fi publicați în întregime, cum ar fi Rousseau, care va fi publicat și el într-o ediție de buzunar, astfel încât oricine să o poată purta cu sine zilnic. Enciclopedia *va fi* , de asemenea, publicată în întregime, tot într-o ediție de buzunar, ca manual pentru toată lumea. *Enciclopedia* și Rousseau sunt cele mai complete cărți, scrise pentru a fi purtători eterni ai adevărului pentru viitor.

Dacă cineva scrie un text imoral în ciuda tuturor lucrurilor, va fi adus în fața cenzorului și, odată ajuns acolo, se va supune de bunăvoie pedepsei prin autoincriminare. Trebuie să poarte o mască care să-i servească la identificarea publică. *Bărbatul cu mască* era încă, în secolul al XVII-lea, simbolul gânditorului iluminat, care trebuia să se ascundă de cenzura teologică pentru a-și exprima gândurile raționale și iluminate. Acest simbol antic al rezistenței împotriva statului sau a tutelei teologice este inversat pentru a deveni masca autoincriminării. În funcție de infracțiune , masca trebuia purtată timp de unul sau doi ani.

Ce stă la baza acestei utopii, încă neașteptate? Pe de o parte, societatea perfectă; pe de altă parte, controlul constant exercitat în numele acceptării voluntare. Evident, este o formațiune socială fără putere și fără violență. Tot ce funcționează, funcționează automat . Pedeapsa cu moartea a fost abolită ca pedeapsă. Dar dacă cineva ucide o altă persoană din gelozie - motivele sociale ale uciderii nu mai există - vinovatul va merge de bunăvoie la spânzurătoare. Totul se întâmplă în absența violenței, a puterii. Aceasta a fost tocmai viziunea Iluminismului târziu, pentru care puterea însăși era rea. Cu toate acestea, sistemul absolutist exista atunci. Când acest sistem ar fi eradicat, nu numai că regii ar fi eliminați, ci simultan și...

Putere și violență. Aceasta a fost o teoremă a Iluminismului târziu, împărtășită tacit sau deschis de mulți membri ai Adunării Naționale în timpul Revoluției Franceze. Odată cu ea, prima eroare s-a strecurat pe ușa din spate. Prin imaginarea unei societăți fără putere, mecanismele de reglementare, care ar fi trebuit să funcționeze fără violență, au fost puse în mișcare pentru a menține ordinea. Aceste mecanisme erau identice cu cele din timpul Regimului Terorii: arderea cărților, autoincriminarea, incriminarea inamicului și supunerea față de o presupusă moralitate internă care putea duce și la spânzurătoare. Și exact asta s-a întâmplat.

Tot ce Mercier a prezis și a imaginat ca fiind pozitiv s-a întâmplat într-un mod negativ. Descrierea acestui sistem de teroare, pe care l-a prevăzut și descris într-o lumină pozitivă, este pe deplin aplicabilă la ceea ce s-a întâmplat în 1793-1794. Mercier însuși a fost foarte norocos. Era girondin, membru al Adunării Naționale, a fost închis și a scăpat la limită de ghilotină. Mai târziu, sub Directoriu, a devenit director al loteriei. Cu toate acestea, loteria făcea parte dintre instituțiile obscure și imorale care fuseseră abolite în romanul său. Într-o ironie a sorții, după ce a supraviețuit, a trebuit să desfășoare o activitate pe care el însuși o considera interzisă și condamnabilă. Totul s-a întâmplat diferit față de cum își imaginase. Viziunea sa despre viitor s-a adeverit, dar într-un sens negativ. Ca să folosim cuvintele lui Wilhelm Busch: lucrurile se întâmplă, în primul rând, într-un mod diferit de ceea ce este așteptat. Acest lucru s-a întâmplat în special cu utopia Iluminismului târziu, care credea că poate implementa cu succes orice în absența violenței, conferindu-i caracterul aistoric care i-a cauzat eșecul.

Aceasta mă aduce la a doua parte. Voi menționa câteva *criterii temporale* care clarifică trecerea de la o utopie concepută spațial la un viitor temporal. În primul rând, trebuie menționat că în jurul anului 1770 lumea era deja în mare parte cunoscută datorită explorărilor națiunilor occidentale. Nu toate continentele fuseseră descoperite, dar cel puțin forma coastelor lor era cunoscută. În același an în care Mercier și-a publicat cartea, Cook a circumnavigat Australia, încorporând astfel ultimul continent în domeniul experienței navigatorilor. În acest sens, planeta era cunoscută în rotunjimea sa, în finitudinea suprafeței sale infinite. Nu mai era posibil, așadar, să se localizeze utopii undeva pe planetă, deoarece navigatorii puteau ști dacă acea insulă despre care vorbea un utopic exista cu adevărat. De aceea, utopiile secolului al XVIII-lea se mutau spre stele sau se târau în pământ. Au fost descrise peisaje utopice subterane și de altă lume. Exista, de asemenea, o întoarcere la un trecut în care se presupunea că predomina un stat cu familii mici sau societăți ușor de gestionat, similar cu țara Cockaigne. Planeta era, prin urmare, ocupată. Ceea ce se prezenta acum era viitorul. Iar Mercier a fost primul care a exploatat această resursă. De atunci, aproape toate utopiile au fost orientate spre viitor, modificând astfel structura utopiei.

Conținutul utopia lui Mercier nu este tocmai revoluționar. O mare parte

din ceea ce relatează Mercier corespunde altor utopii mai vechi, cum ar fi cea a lui More. Însă structura acestui tip de utopie a viitorului este nouă. Toate utopiile concepute în mod specific erau potențial verificabile prin experiență. Poi, în principiu, experiența dispare în utopiile viitorului. Nicio experiență nu poate ajunge la viitor *in situ.* Prin urmare, utopia viitorului este un produs pur al spiritului și nimic mai mult. Este legată de autorul care are viziunea viitorului. Acest element este ceea ce diferențiază structura sa, nu conținutul său, de cel al utopiilor anterioare. Într-un anumit sens, această utopie este transcendentală, deoarece condițiile de posibilitate pentru acest viitor sunt cele ale spiritului care creează acel viitor. Utopia viitorului este un produs specific al spiritului, care se proiectează în viitor în așa fel încât să poată aduce realizarea utopiei. Traducătorul german al lucrării *2440* descrie Parisul viitorului în acest sens ca un proiect sau un plan și nu ca o utopie.

Există o altă condiție prealabilă: teza implicită a utopiei viitorului proclamă că aceasta este întotdeauna diferită de prezent. Desigur, această caracteristică diferențiatoare poate fi extinsă și la trecut. Pentru filosofii Iluminismului târziu, trecutul era esențial diferit de prezent . Modelul progresist al experienței era, așadar, simultan un model istoric. Alteritatea trecutului a fost elaborată lent, iar așa-numitul istoricism este, ca să spunem așa, doar întruchiparea științifică a unui program teoretic din secolul al XVIII-lea, și anume studiul trecutului în termenii alterității sale, cu speranța că și viitorul va fi diferit de prezent. Acest salt calitativ face parte din experiențele de prag ale celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea, un element al acestora fiind temporalizarea utopiei.

La aceasta se adaugă un alt element, și anume: viitorul nu mai este planificat în avans doar de Dumnezeu, ci poate fi creat și realizat. Odată ce rațiunea a înțeles cum ar trebui să funcționeze o organizare rațională a societății, și ea devine fezabilă. Aceasta este afirmația gânditorilor iluminiști târzii. Această concluzie istorică eronată este teorema inerentă utopia viitorului.

Nu este o coincidență faptul că în acea perioadă, între 1770 și 1780, expresia „utopie" s-a desprins de sensul său insular și literar. Conceptul de „utopie" a dobândit un caracter politic general, referindu-se la proiecte politice posibile bazate pe capacitatea de a le realiza , nu pe natura lor irealizabilă. Cu alte cuvinte, „utopia" a devenit

un concept de poziționare politică cu pretenție de universalitate, la care poate participa oricine privește spre viitor. Voi reveni mai târziu asupra dezvoltării sale în secolul al XIX-lea.

Există și alte precondiții empirice care susțin ideea că schimbarea spre viitor care a avut loc în acea perioadă nu a fost accidentală. Dizolvarea sistemului stăpânitor este, fără îndoială, un factor explicativ. Aceasta a dus la cererea de noi forme de organizare socială. Ființele umane sunt obligate să creeze o nouă formă de organizare. Când stările dispar, suma indivizilor concepuți de legea naturală nu apare; în schimb, apar cluburi, asociații *și ,* de asemenea, partide, chiar dacă nu sunt încă numite astfel. În Revoluția Franceză, nimeni nu a vrut să fie „partid", deoarece acest lucru ar fi mers împotriva „binelui comun". Acesta este motivul pentru care postulatul utopic include datoria de a nu vorbi despre putere și violență, chiar dacă acestea sunt exercitate. Iacobinii nu au fost niciodată un „partid", deși au acționat ca unul singur. Același lucru este valabil și pentru girondini. Pe scurt, de atunci, în ciuda tuturor restricțiilor și interdicțiilor, asociațiile, cluburile, partidele și programele lor au existat. Secolul al XIX-lea începe astfel cu o reflecție programatică asupra viitoarei organizări sociale. Legile de reformă ale Prusiei, de exemplu, conțin în mare parte declarații programatice de principii pentru o societate care avea nevoie de reorganizare și în care sistemul stăpânitor nu mai exista. Liberalizarea *economiei* a fost însoțită de formarea de asociații, cluburi și programe care, devenind din ce în ce mai politizate, s-au unit și în partide politice, nu mai târziu de 1848. Provocarea reorganizării societății i-a obligat pe toți să ia o poziție într-un fel cu privire la posibilele forme viitoare de organizare . În acest sens, planificarea viitorului nu era doar o dorință utopică, ci mai degrabă i-a măturat pe oameni ca un vârtej, forțându-i să gândească și să acționeze programatic.

În această perioadă, a început să apară și progresul tehnologic. Tot mai multe proiecte care anterior păreau utopice erau realizate. Un exemplu excelent este *Montgolfier,* care a urcat în *Jardin de la Muette* în prezența Delfinului. Și ce a făcut Mercier ca răspuns? În edițiile ulterioare, din ce în ce mai dense, ale cărții sale, el a inclus predicția sa (devenită realitate pe atunci) despre aviația viitorului pentru a consolida credibilitatea celorlalte predicții ale sale. În orice caz, realizarea acestor proiecte tehnologice a modificat indirect structura socială. Progresul tehnologic a dus la necesitatea de a reflecta asupra unui viitor diferit și maleabil. Desigur, același lucru este valabil și pentru științe.

Dimensiunea temporală a Iluminismului este evidentă atunci când gânditorii iluminiști înșiși și-au definit predecesorii intelectuali drept precursori, care trăiseră într-o epocă căreia nu îi aparțineau de fapt. În acest sens, ei au afirmat, de exemplu, că Ignațiu se născuse prea devreme pentru vremea sa. Luther, pe de altă parte, trăise la momentul potrivit, deoarece avusese succes. Urmând acest model, ei i-au clasificat pe Descartes, Newton,

Leibniz și așa mai departe. Tot trecutul care părea contemporan gânditorilor iluminiști existase, ca să spunem așa, prea devreme. Acest tip de clasificare, care folosea un criteriu al progresului, făcea parte din determinarea profunzimii temporale, care era proiectată și în viitor. De atunci, una dintre întrebările recurente a fost care planuri contemporane raționale și plauzibile pot fi realizate în viitor. Această întrebare a fost ridicată și din motive interne științei și a fost îndeplinită empiric în mod repetat datorită dezvoltării tehnice și industriale. Mercier însuși a spus odată că ceea ce și-ar dori cel mai mult ar fi să se împartă în două: o parte care să trăiască în momentul prezent și o alta care să trăiască simultan în viitor. Această autointerpretare schizoidă – exprimată ca o dorință – este modelul antropologic fundamental care i-a permis să prezinte visul său de a fi cu șapte sute de ani mai în vârstă ca fiind real.

De asemenea, semnificativ a fost declinul credinței în viața de apoi în opinia publică, care s-a extins chiar și la clasele agrare. Nu vreau să risc să fac o afirmație generală despre toate popoarele europene, dar pare cert că credința în nemurirea în viața de apoi a scăzut considerabil în acea perioadă. În Provence, de exemplu, Vovelle a confirmat dispariția reprezentărilor iadului de pe altare.

Pe măsură ce ideea Judecății de Apoi s-a estompat, argumentele morale au crescut. Acest lucru era valabil și pentru Kant, pentru care credința în Judecata de Apoi era un act complet imoral de îndrăzneală. Cei care cred în Judecata de Apoi fie se tem de pedeapsa lui Dumnezeu, fie speră la o recompensă. Cei care acționează exclusiv din frica pedepsei sau din speranța recompensei acționează cu o profundă imoralitate. Faptele bune trebuie să izvorască din propria datorie. Prin urmare, rațiunea practică trebuie să demascheze Judecata de Apoi ca ideologem. În consecință, dreptatea unui viitor situat în viața de apoi, care trebuie să compenseze toată nedreptatea acestei lumi, este încorporată în istorie. Istoria universală devine astfel, așa cum afirmă Schiller, un discipol al lui Kant, tribunalul lumii - lucru pe care Hegel l-a elaborat ulterior în filosofia sa despre istorie. Realizarea dreptății este inserată în istorie din transcendență. Rămâne deschisă întrebarea cu privire la măsura în care aceste observații pot fi extinse la non-intelectuali, la clasele „needucate".

Acestea sunt criterii generale aplicabile momentului utopiei: dizolvarea sistemului moșieresc, formarea de cluburi, asociații și programe, progresul tehnic, secularizarea crescândă, istoria

tic 1.1 știința ca proces cumulativ, schema experienței lui „încă nu" și „nu mai" ca alternativă cu care totul este interpretat, dispariția dincoloului în favoarea realizării dreptății aici și acum și transformarea perfectiunii *concepute spațial* într-o dispoziție temporalizată a oamenilor către *perfectibilitate.*

Mercier nu a formulat explicit acest lucru în romanul său, dar l-a abordat implicit. Practic în fiecare capitol, a arătat cum faima postumă, îndreptățită, a luat locul nemuririi. Să vedem câteva exemple. O statuie este ridicată în onoarea lui Voltaire, care este întotdeauna vopsită în alb pentru a evita murdărirea ei; Filip al II-lea dispare de pe lista regilor spanioli; invers, Roma nu trebuie niciodată uitată, deoarece este opusul absolut al binelui, al răului absolut. Tonul agresiv al lui Luther sună cu adevărat inofensiv în comparație cu cel al lui Mercier. Un monument este dedicat lui Cromwell, ceea ce este surprinzător, deoarece teama de el ca dictator făcea parte din retorica Revoluției Franceze. Robespierre a subliniat întotdeauna că nu era Cromwell pentru că nu voia să dețină puterea. În 1770, Mercier era încă suficient de naiv pentru a-i dedica un monument lui Cromwell. În schimb, nu se mai țin onoruri funerare pentru Carol I. Mai mult, irlandezii și scoțienii renunță voluntar la numele lor pentru a se integra în Anglia - deoarece englezii sunt mai avansați decât ei. Aceasta indică faptul că promovarea faimei postume, eliminarea numelor sau conservarea lor fac parte din procesul de substituire menționat anterior. Aceasta a devenit realitate în cultul panteonului Revoluției Franceze. În acest sens, Mercier a formulat în avans multe lucruri care aveau un caracter profetic, deși cu o logică inversă implicită, pe care însă nu a descoperit-o.

În concluzie, vreau să schițez câteva dintre consecințele acestei transformări, care a avut loc în secolul al XIX-lea. Diviziunea tripartită a lui Baumgarten, pe care am menționat-o la început - posibilul în lumea existentă, posibilul în toate lumile imaginabile și imposibilul în toate lumile imaginabile - este, de asemenea, imaginea mentală care stă la baza criticii conceptului de utopie odată ce acesta a devenit un concept politic. Există puține pasaje în care „utopia" este încă folosită în sens pozitiv. Utopia este, în dublul sens al cuvântului german, un *Vorwurf,* un model și o critică. Un utopic este cineva care își dorește în mod prostesc ceva ireal și nefezabil. Acesta a fost tonul până la utilizarea marxistă a conceptului. Cu toate acestea, există noi nuanțe pe care aș dori să le descriu pur teoretic, fără a folosi citate.

Utopia este nuanțată într-o oarecare măsură din punct de vedere istoric. Se spune pe bună dreptate că multe lucruri care odinioară erau imposibile au devenit posibile. Aceasta se referă mai ales la utopiile tehnice și la descoperirile științifice. Ceea ce odinioară era considerat doar posibil a devenit realitate în știință, tehnologie și, de asemenea, în economie. Prin urmare, se poate îmbrățișa utopia ca precursor a ceea ce poate fi realizat ulterior. În acest sens, utilizarea lingvistică germană a idealului unei constituții juste și posibile a aproximat sensul utopiei. Cu toate acestea, distincția dintre

cele două a rămas: în timp ce este posibil să ne apropiem de idealuri, ceea ce este complet de neatins este considerat o utopie. Cu toate acestea, conceptul a continuat să fie integrabil în multe așteptări, chiar și în propriul proiect de progres al lui Kant, în măsura în care valorile aproximării sunt intensificate de valoarea limitativă flexibilă a utopiei ca neatins.

Totuși, a doua poziție, mai consacrată, desemnează „utopia ” ca fiind ceea ce este în esență imposibil de atins. Această poziție se bazează în cele din urmă pe motive antropologice și chiar teologice. Biserica, atunci când ia poziție împotriva ei, o dezaprobă ca fiind păcătoasă, deoarece toate utopiile urmăresc să realizeze absența păcatului. O idee eretică, rea, chiar malefică, imposibil de realizat permanent. Mai mult, atunci când se fac încercări de a o realiza, utopia provoacă război civil și ruină, așa cum s-a întâmplat în cazul lui Thomas Müntzer sau al anabaptiștilor münsterieni. Toate confesiunile oficiale împărtășesc această opinie.

La nivelul următor al scării conceptuale, găsim utopiile negative, caracteristice în special celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. Aceste utopii sunt o reacție la proiectele socialiștilor pentru statul viitor. Utopiile negative sunt un răspuns la posibilitatea realizării utopiilor. Primul val de critici împotriva utopiilor le considera eronate, deoarece nu erau fezabile. În schimb, utopiile negative pornesc de la premisa că este posibil să se realizeze fanteziile utopice ale unei societăți absolut drepte, deși cu consecințe deosebit de teribile. Ceea ce Bentham exprimase deja în formularea sa a devenit tema noului gen al utopiei negative, cuprinzând scriitori de la Edward Bellamy la Aldous Huxley și de la Carl Schmitt la George Orwell.

Abia după Primul Război Mondial, conceptul a recăpătat conotații pozitive. De atunci, a devenit din nou posibil să asociem utopia cu ceva pozitiv. Primul care a făcut acest lucru a fost Karl Mannheim, care considera utopia însărcinată cu viitorul, iar ideologia, dimpotrivă, dependentă de trecut. Ambele sunt forme ale suprastructurii. Când suprastructura este orientată spre trecut, este ideologică; când este orientată spre viitor, este utopică. Acest lucru sună neutru și este exprimat în limbaj științific. Dar, în esență, rămâne o filozofie a progresului care proiectează o scară temporală liniară pe care să se situeze ce va fi mai bine și ce a fost mai rău. O schimbare pozitivă vehementă poate fi observată la Ernst

Biodi, care, fără îndoială, și-a exercitat cea mai mare influență după cel de-al Doilea Război Mondial – cel puțin în lumea vorbitoare de limbă germană – ar putea fi descris ca având o convergență mistică a speranței pentru viitor și a voinței și acțiunii în prezent. Această convergență mistică este cea care transcende tensiunea temporală și creează capacitatea de transformare concretă a unei situații datorită naturii durabile a speranței utopice. Conceptul lui Bloch despre utopie a fost puternic influențat de mișcarea tineretului și de filosofia vieții *(Lebensphilosophie)* și conține, de asemenea, elemente marxiste. Poate că l-am formulat prea drastic sau prea vag pentru cei care îl venerează pe Ernst Bloch.

Ca un ultim punct referitor la recenta transformare a utopiei , concepută în principal într-o lumină negativă, trebuie să-l menționăm pe Wernher von Braun, care a construit rachetele germane și mai târziu - inițial ca prizonier al americanilor - a ajutat la trimiterea unei nave spațiale pe Lună. Wernher von Braun a fost atât de fascinat de succesele sale încât a crezut că utopia trebuie să se grăbească să ajungă din urmă o realitate în rapidă schimbare. Această expresie are și un sens mai profund. Dacă luăm în considerare eficacitatea armelor atomice, care pot fi lansate de pe un continent pe altul folosind rachete, am putea fi înclinați să spunem că utopiile au nevoie să ajungă din urmă realitatea pentru a evita o catastrofă similară.

OBSERVAȚII SISTEMATICE ULTERIOARE

1. *Perspective antropologice*

Dacă – așa cum face Ernst Bloch – speranța este stabilită ca o alegorie centrală a existenței umane, atunci ar trebui demonstrat și că există categorii centrale care se referă la a putea, a trebui, a avea permisiunea, a dori, a-ți plăcea, a dori și a deveni. Toate aceste tipuri de verbe auxiliare temporale într-o teorie a acțiunii sunt la fel de importante ca a avea speranță *[Hoffen]* și a dori *[Wünschen].* Orice teorie a acțiunii trebuie să funcționeze cu aceste verbe auxiliare dacă vrea să aibă o idee clară despre sfera acțiunilor sale. Voi explica acest lucru pe scurt.

Puterea *[Kõnnen]* este sfera de manevrabilitate a capacităților și a utilizării lor. Acestea sunt definite de subiect, deși, în mod firesc, numai în limitele a ceea ce există deja. Datoria *[Sallen]* permite viața comunală ca limită normativă a obiceiurilor și legii și necesită o reînnoire continuă. Este, ca să spunem așa, obligatorie, în timp ce *a avea permisiunea [Dürfen]* este mai elastică și creează un anumit spațiu de libertate în cadrul sferei pe care datoria o delimitează ca normativă. Trebuie ținut minte că limitele variază istoric. În orice caz, acestea sunt determinări care se aplică relațiilor sociale. A avea *[Müssen]* poate fi o datorie internalizată. În acest sens, este o

determinare a moștenirii kantiene. Sau poate fi norma provenită din instanțe externe în cadrul cărora cineva este obligat să acționeze. A trebui *să faci* ceva este, prin urmare, definită doar prin formarea voinței personale, a speranțelor personale sau a dorințelor personale. În cele din urmă, voința *(X ! ollen)* presupune unitatea spiritului și a simțurilor. Este un imbold de a acționa care nu este epuizat de dorințe sau speranțe. Este hrănită de puterea de a fi *(Mõgen) și* depinde de *capacitate (Vermogen).*

Toate aceste categorii ale unei teorii a acțiunii au, antropologic vorbind, aceeași importanță ca și speranța. Mai mult, fiecare dintre aceste categorii prezintă aspecte care limitează speranța. Puterea, datoria, permisiunea și obligația — dezvoltate de Viktor von Weizsäcker — sunt „mai puțin" decât speranța și o limitează. În orice caz, devenirea *(Werden)* a ceea ce se întâmplă efectiv reduce speranța.

Prin urmare, suntem conștienți de o multitudine de principii experiențiale în sfera noastră temporală de acțiune care diminuează rolul speranței ca element necesar și legitim al acțiunii umane. Această teorie multifațetată a acțiunii, în orice caz, relativizează funcția centrală atribuită speranței.

O obiecție antropologică clasică la adresa utopiei este egoismul inerent naturii umane, care și-a găsit cea mai grandioasă expresie în capitalism. De la inventarea antropologiei în secolul al XVIII-lea, egoismul a ocupat, ca succesor al său, locul a ceea ce teologii numeau păcat. În acest sens, egoismul se referă la aceeași stare de fapt ca și păcatul, deși dintr-o perspectivă nouă, științifică. Consider în esență justificată obiecția ridicată împotriva utopiștilor pentru că nu includ egoismul în calculele lor. Afirmația lui Mercier despre taxe nu necesită comentarii: la Paris, în anul 2440, taxele vor fi depuse în cutiile poștale. O dată pe an, toată lumea merge și pune o cincime din venitul său într-o cutie poștală comună și lasă o donație suplimentară în mod voluntar în alta, de exemplu, pentru a canaliza Sena. Cu toate acestea, critica acestei negări naive a egoismului nu este suficientă pentru a legitima sistemul economic capitalist. Un sistem economic nu poate fi derivat exclusiv din principii antropologice generale.

Istoria receptării lui Mercier ne oferă mai multe dintre aceste obiecții fundamentale împotriva utopiei ca atare. La început, aceste obiecții sunt anterioare dialecticii. Wieland, de exemplu, a numit cartea lui Mercier „Judecata de Apoi a Constituției Franceze". În esență, această afirmație a fost un prognostic, deoarece a anticipat structurile Re-

Opinia franceză este că, dacă utopia devine realitate, aceasta va provoca „decizii finale" care vor distruge întregul sistem social. În plus, există voci critice care bazează pericolul utopiei pe caracterul său necreștin: nu ar trebui să ne așteptăm ca ființele umane să posede un fel de bunătate și egalitate fără păcat. Traducătorul lui Mercier a formulat deja unele rezerve care proveneau din teologia protestantă.

2. *Despre relația dintre utopie și prognostic*

(Ca istoric, propun să fie investigată fezabilitatea tuturor predicțiilor despre viitor, indiferent de denumirea sau originea lor. Simpla promisiune a fericirii nu mi se pare un motiv suficient pentru a propaga o utopie și, pe baza acesteia, a legitima moduri de comportament politic. Cu toate acestea, toate predicțiile despre viitor trebuie discutate rațional. Prin analiză empiro-politică, se pot determina posibilitățile de realizare a unor modele specifice. Cu excepția indicațiilor legate de principiile antropologice de bază, nu cred că se poate spune *a priori* că ceva este imposibil.)

Consider că critica lui Popper asupra utopiei este justificată în sensul că, în principiu, un calcul complet al viitorului este imposibil. Cu toate acestea, consider că critica lui Popper asupra istoriei filosofiei în ansamblu este o altă istorie a filosofiei. În măsura în care împarte istoria lumii în două jumătăți, operează cu argumente dualiste. Îi plasează pe Platon și Hegel pe partea rea, iar pe Kant și pe sine însuși pe partea bună. El urmează un principiu interpretativ dualist, care demonstrează că el însuși argumentează ca un utopic. De aceea, nu este capabil să înțeleagă argumentele lui Hegel care corespund realității. Nici nu poate înțelege precauția lui Hegel de a nu prezice viitorul, deoarece pentru el, Hegel este doar un filosof al istoriei idealiste, ale cărui afirmații nu pot fi confirmate empiric.

În general, gânditorii utopici nu au încercat să facă un calcul aproximativ despre viitor bazat pe trecut prin prezent - adică un prognostic. În Mercier, de exemplu, calculele probabilităților nu joacă niciun rol. Același lucru se poate spune și despre Rousseau, ale cărui viziuni nu sunt justificabile matematic. În schimb, Condorcet folosește recensămintele populației, speranța de viață, datele privind asigurările și informații similare pe care Mercier le respinge ca fiind imorale.

O prognoză, care poate fi făcută doar cu perspectivă, este un calcul aproximativ despre viitor bazat pe date trecute. Măsura în care o prognoză poate fi îndeplinită este discutabilă. În orice caz, este opusul unei utopii. Semantic, se poate demonstra că utopia descrie de obicei viitorul ca o ființă existentă prin propoziția „este":

„Așa este..." și nu: „Așa va fi...". În acest ultim caz, utopicii au avut tendința de a lucra cu sintagme de tipul „dacă... atunci", adică cu ipoteze deschise, pe care le-au evitat. De acest fel ar fi absența unui prognostic non-utopic. În acest moment, sunt parțial de acord cu Marx când a spus că primii socialiști nu erau științifici pentru că deducția lor despre viitor nu era fundamentată istoric. Acesta este criteriul său științifico-istoric de diferențiere față de utopici. Faptul că elementele utopice reapar în propria sa filozofie a istoriei este ceva ce am menționat în treacăt și care aparține unui alt subiect.

Ar fi interesant, în acest context, să investigăm dacă utopiile se bazează pe concepția birocratică despre fezabilitatea lumii sau dacă este mai degrabă o speranță pe care acestea au împrumutat-o din știință.

3. *Despre utilizarea utopiilor în secolele al X-lea și al XX-lea*

În prezent, predomină asocierile lingvistice negative cu cuvântul „utopie". Acesta era deja cazul în secolul al XIX-lea, când categoria *„utopic",* ca etichetă negativă, putea fi folosită împotriva oricărui adversar politic. Socialiștii spuneau că capitaliștii erau utopiști pentru că credeau că pot opri procesul spre socialism. Iar capitaliștii spuneau că socialiștii erau utopiști pentru că credeau că pot instaura ceva imposibil din cauza naturii umane. Prin urmare, în secolul al XIX-lea, conceptul de utopie era un concept de luptă *[Kampfbegriff],* un termen peiorativ de uz universal. Ceea ce pentru unii este aproape de realitate, pentru alții este utopie.

Secolul al XIX-lea a fost martorul unor experiențe negative cu utopii presupus realizate. De exemplu, memoria guvernului iacobin a fost păstrată atât de liberali, cât și de conservatori și a ajuns până la Jacob Burckhardt. Acel guvern a provocat o traumă care a rămas vie în Franța, la fel cum, invers, represiunea sângeroasă a Comunei de către republicani a rămas vie din 1871. Ambele traume politice au constituit un model negativ care a influențat toate experiențele ulterioare și a fost constant menționată în diverse parlamente. Ulterior, experiența Revoluției Ruse s-a adăugat la acest model. Pe scurt, în Franța și în Germania - consecințele ideologiei rasiste confirmă, de asemenea, experiențele care dezvăluie logica inversă a utopiilor - este clar că, în general și mult prea des, se întâmplă de fapt opusul a ceea ce se așteaptă sau se dorește.

În ceea ce privește pesimismul istoric al secolului XX, aș dori să spun că termenul *„pesimism",* dacă ar trebui să-l includ printre cele folosite de breasla noastră de istorici, este inadecvat. Există cu siguranță cercetători care, în termeni istorici, îi clasifică pe cei pesimiști, dar cred că, în cele din urmă, optimismul și pesimismul sunt categorii la fel de insuficiente ca stânga și dreapta. Ar fi mai potrivit să clarificăm istoria la nivel teoretic, astfel încât aceste alternative să poată fi clasificate drept categorii de experiență subiectivă. Există afirmații care, indiferent de o anumită poziție - chiar dacă cineva s-ar putea considera pesimist - pot fi formulate ca afirmații structurale

ale unor istorii posibile și reale. Ar trebui să fim pesimiști astăzi, având în vedere amenințarea atomică? Sau optimiști? Niciuna dintre aceste alternative nu poate fi tradusă în acțiune politică. Cu toate acestea, există posibilități de clarificare analitică a acestei probleme până la punctul de a ști măcar ce se poate face. Sub amenințarea unui atac atomic, conceptele de „etică a vocației" și „etică a responsabilității", pe care Max Weber a putut încă să le stilizeze ca și contra-concepte, converg complet. Acesta este motivul pentru care el considera formularea lui Jaspers, conform căreia singura alternativă la războiul atomic este pacea mondială, o utopie absolută, care poate fi descrisă fie ca pesimistă, fie ca optimistă. În schimb, calea potrivită este de a găsi soluții capabile de a fi traduse în acțiune politică. Același lucru este valabil și pentru criza ecologică. Trebuie să fim conștienți că aceasta poate fi oprită doar economic; adică trebuie finanțată cumva. De asemenea, trebuie să fim conștienți că - dacă va fi vreodată - criza ecologică poate fi rezolvată doar prin dezvoltarea științei, prin progresul tehnologic. Cu toate acestea, face parte din experiența progresului tehnologic că nu putem prezice când, unde, ce sau cât de repede va fi descoperit ceva. Simpla speranță nu este suficientă pentru a rezolva criza ecologică.

11

CONCEPTE DE DUȘMAN

Fiecare aspect al vieții umane are un ici și un colo, o parte și o parte. Cunoscutul și necunoscutul, familiarul și străinul, constituie fiecare experiență, oricât de mult s-ar schimba limitele sale de-a lungul vieții. Atunci când oamenii se grupează în comunități *de* acțiune și se organizează - social, economic, politic, religios sau în orice alt mod - o parte și alta devin interior și exterior. Granițele se solidifică, granițele devin instituționalizate social. Ritualurile și procedurile confirmă și monitorizează formele de intrare sau excludere - de la botez, confirmare, examene de intrare și ieșire și eliberarea unui certificat până la un pașaport. Cu cât sunt mai multe afilieri - sau documente - care reglementează viața unei persoane, așa cum este cazul în societatea noastră industrială, cu atât este mai mare numărul de granițe interne și externe care se suprapun. Cineva poate fi un străin sau o cunoștință pentru altul, în funcție de locul în care are loc întâlnirea: în cadrul familiei, pe holul clădirii comune, la locul de muncă sau în străinătate. Relațiile sunt în continuă evoluție. Toate acestea sunt un fenomen familiar și ne pătrund în viața de zi cu zi.

Pentru a trăi, nu este necesar doar ca toți actorii să se afirme intern și să se protejeze extern, ci trebuie să depășească constant granițele instituționalizate. Fără contacte și contraste, fără conflicte și compromisuri, fără a se ajunge la un consens de un fel sau altul, nicio comunitate de acțiune nu ar putea exista sau supraviețui, cel puțin nu în societatea noastră complexă. Acest lucru este valabil atât pentru o relație de iubire, cât și pentru ONU. Și este, de asemenea, binecunoscut; îl puteți citi în orice ziar și îl puteți vedea, în doze măsurate, pe orice canal de televiziune.

Aceste delimitări între interior și exterior devin periculoase doar atunci când contactele sunt blocate, angajamentele sunt împiedicate, când consensul la care se ajunge nu face decât să alimenteze conflicte, să declanșeze războaie civile, să poarte războaie și să permită crime în masă.

Întreaga istorie, nu doar poveștile individuale, poate fi ordonată în funcție de interacțiunea diferitelor constelații interior-exterior. Un prag este depășit atunci când *celălalt* , străinul, este experimentat sau conceput ca un inamic cu care trebuie să se combată sau când este definit ca inuman și, prin urmare, trebuie eliminat. Triburi și orașe s-au luptat și s-au anihilat reciproc, bisericile au fost persecutate și distruse în numele religiei lor, clasele sociale, statele și națiunile s-au luptat între ele, iar grupurile care se definesc drept clase sau partide s-au oprimat și exterminat reciproc. Toți acești actori istorici se pot întări reciproc, pot radicaliza conflictul și pot desăvârși crima. Și acest lucru este bine cunoscut și poate fi găsit în numeroase cărți de istorie.

Există întotdeauna o graniță între interior și exterior, care este în continuă redefinire. Abia atunci când celălalt, sau străinul, devine dușman, începe un proces sângeros, care se încheie – sau mai degrabă, se încheie provizoriu – cu victorie sau înfrângere, triumf sau exterminare. Povestea supraviețuitorilor continuă cu contacte și conflicte, compromisuri sau acorduri, condițiile minime pentru orice fel de pace. Dintr-o perspectivă antropologică, acestea sunt premise permanente care constituie întreaga istorie și, în acest sens, fac parte din ea.

Încercăm să răspundem la întrebarea când și cum este experimentat, perceput și conceput celălalt ca inamic. Mai exact, ne ghidăm după conceptul de inamic, adică o construcție esențial lingvistică.

În primul rând, trebuie să menționez o limitare. Clauzele lingvistice despre cine, cum și de ce cineva este un dușman nu sunt suficiente pentru a crea ostilitate. Există dispoziții psihologice, premise economice, religioase, sociale, geografice și politice care contribuie la crearea ostilității. Fără îndoială, acest tip de premisă extralingvistică este întotdeauna supusă medierii lingvistice, dar nu este reductibilă la actul vorbirii. Limbajul este o condiție necesară, dar nu suficientă, pentru crearea unui dușman.

Și acest lucru este valabil și pentru consecințe; moartea provocată a fost dezvăluită încet. Deși a vorbi este a face, asta nu implică faptul că fiecare act este un act de vorbire. Înainte și chiar și acum, moartea inamicului putea fi ritualizată extralingvistic; pentru noi acum, este pur și simplu un asasinat motivat politic care ne lasă fără cuvinte. A investiga conceptul de inamic înseamnă, așadar, a aborda simultan capacitatea și incapacitatea limbajului.

Voi proceda în doi pași. În primul rând, voi schița structura semantică a contraconceptelor generatoare de ostilitate. În al doilea rând, voi analiza modul în care se comportă vocabularul existent în discurs.

limbajul vorbit și cel scris, întrucât conceptele de inamic se regăsesc atât în vorbire, cât și în cuvântul scris, în discursul vorbit și în discursul scris.

Yo

Contraconceptele sunt potrivite nu doar pentru a articula autodeterminarea unui actor, „noi" versus ceilalți, ci și pentru a o stabili ca o caracteristică distinctivă. Ostilitatea se ascunde în spatele ei. Barbarii *, străinii tribali* , erau întruchipați în acest concept cu mult înainte ca *grecii* să se grupeze sub acest ultim nume. Autodeterminarea și determinarea celorlalți au fost evocate reciproc. În același timp, era sarcina grecilor - în parte - să-i recunoască și să-i demnifice pe ceilalți ca străini. Cu toate acestea, evaluarea non-grecilor avea elemente considerabil mai peiorative: barbarii erau sălbatici, mai puțin civilizați, incapabili să aibă o constituție, sclavi prin natura lor care trebuiau subjugați. Deși este adevărat că relațiile umane cu ei erau posibile, pentru stoici acestea erau chiar evidente și un mandat al naturii, excluderea predomina în discursul politic. Mai mult, barbarii erau distinși fizic, neplăcuți și brutali; în orice caz, se aflau teritorial dincolo de limitele culturii elenice și, mai târziu, ale culturii greco-romane. Inamicii concepuți ca barbari trăiau în spații separate și posedau calități inferioare – percepute de simțuri și atribuite topografiei. „Barbarul" este o denumire externă, naturală, peiorativă și teritorializată, care poate justifica sau provoca ostilitate. Empiric, această concepție a fost întărită periodic *în* luptele împotriva perșilor, sciților, galilor și, mai târziu, împotriva triburilor germanice, hunilor, mongolilor sau împotriva oricui apărea la granițe și îndeplinea criteriile menționate anterior. Ne aflăm astfel în fața unui fapt surprinzător.

Ceea ce a pătruns istoric o experiență specifică este repetat structural iar și iar. Opoziția semantică dintre greci și barbari este reprodusă cu nume noi; barbarii rămân. Structura contra-conceptelor și lista limitată de epitete atribuite barbarilor care se apropie de granițe sunt aplicabile normanzilor, maghiarilor, tătarilor, turcilor, indienilor, rușilor și germanilor. De la apariția caricaturilor, caracteristicile stereotipice, utilizate de ambele părți și care prezintă puține variații, au fost repetate . S-ar putea spune aproape că ceea ce la un moment dat a devenit consacrat lingvistic - ca o contra-conceptualizare - rămâne viu și utilizabil din punct de vedere iconic și semantic .

Chiar și autocriticile care folosesc reevaluarea barbarilor, a nobililor păgâni, a *bon sauvage-ului,* apar periodic și sunt structural similare.

Contraconceptele se intensifică odată cu implantarea creștinismului. Odată cu aceasta, mă îndrept către un nou concept de dușman. Creștinul suferă condamnarea; numai creștinul are speranța, poate chiar certitudinea, de a fi răscumpărat în viitor de răul lumii. În acest fel, alternativele forțate se situează pe o linie temporală de fugă. Există cei care nu sunt încă creștini: păgânii,

necredincioșii, evreii, dar și grecii și barbarii; toți sunt destinatari ai misiunii. Așa au fost motivate cruciadele: *ubi nunc paganismus est, Christian il fiat* [creștinismul să fie acolo unde există acum păgânism]. Și există cei care nu sunt încă creștini, ereticii, heterodocșii, complet pierduți, cu excepția cazului în care, atunci când este posibil, sunt arși pentru propria lor mântuire.

Fără îndoială, aceste schițe izbitoare fac aluzie ici și colo la tendințe teologice tolerante. Dar excluderea celor neconvertiți, și cu atât mai mult a celor neconvertibili, transcende orice determinare teritorială sau fizică externă, cum ar fi cea atribuită diferiților barbari. Inamicul, exclus din punct de vedere religios, se spiritualizează, aflându-se astfel într-o situație fără ieșire necunoscută antichității precreștine. Vina pentru exterminarea sa îi aparținea inamicului necredincios însuși, cu mult înainte ca execuția lumească să aibă loc sau să poată fi măcar efectuată. Uciderea păgânilor și ereticilor nu era doar dreaptă, ci și o poruncă de la Dumnezeu. Perspectiva mântuirii și a răscumpărării, nu doar lupta și subjugarea, discrimina împotriva inamicului conceput ca necredincios mult mai radical decât împotriva inamicului conceput doar ca barbar. Judecata de Apoi trebuia anticipată pe cât posibil. Când Dumnezeu sau diavolul fac parte din alianță, prezența inamicului este doar un epifenomen al inevitabilei istorii sacre.

Nimeni nu poate ignora faptul că, odată întruchipată într-un concept, perechea temporală opusă este transferabilă. Revoluția modernă, care urmărește suprimarea oricărei puteri, și războiul modern, care urmărește eliminarea tuturor războaielor, posedă o certitudine escatologică a mântuirii care, în ciuda tuturor autointerpretărilor lumești, nu este posibilă fără creștinism.

Totuși, modernitatea noastră a adus cu sine încă o radicalizare a conceptului de dușman. Când umanitatea a luat locul lui Dumnezeu ca autoritate autonomă supremă *și s-a ridicat* pentru a deveni atât subiect, cât și obiect al propriei istorii, dușmanul a fost integrat și în noi câmpuri conceptuale.

Inamicul omenirii nu mai este omul, ci inuman sau, într-o formă și mai radicală, un suuman în comparație cu supraomul. Este adevărat că, ca și concept inuman, acesta era deja folosit de

Stoicii: l-au slăbit pe tiran pentru că era inuman. De asemenea, le-a servit creștinilor pentru a stigmatiza ereticii, chiar și creștinul mulțumit de sine care voia să se dezvăluie ca un supraom.

Totuși, utilizarea opozițiilor om-inuman, supraom-subom a radicalizat ostilitatea în termeni lingvistici într-un mod anterior de neimaginat. Barbarul putea fi încă stabilit în mod natural sau teritorial, păgânul sau ereticul puteau fi încă excluși teologic . Grecul și creștinul se puteau identifica și prin autodefinire. Comunitățile de acțiune nu trăiau exclusiv pe baza conceptelor lor exclusiviste de inamic, ci se legitimau fundamental.

Conceptul de inamic pe care ființele umane, ca atare , îl creează semantic – inumanul – este o expresie goală cu care oricine îl poate defini pe celălalt pentru a se identifica ca om. Aceasta nu realizează nimic mai mult, dar nici nimic mai puțin, decât să conceapă inamicul funcțional, conform propriilor obiective sau interese.

Subomul este în întregime dependent de voința celui care, *negându* -l pe celălalt, se identifică drept supraom. Este , așadar, o expresie goală, care poate fi folosită de diverse ideologii. Prin definirea celuilalt cu aceasta, chiar și posibilitatea de a fi dușman este jefuită de acel celălalt. Celălalt este plasat sub pragul umanității, literalmente dezumanizat, potențial condamnat la neexistență, „fără dreptul la viață" și astfel eliminat.

Am subliniat trei praguri care trebuie depășite pentru a-l concepe pe celălalt ca pe un dușman sau pentru a-ți transforma propria concepție în cea de dușman . De-a lungul timpului, a existat o acumulare și o radicalizare a conceptelor de dușman: de la barbar la inuman și subuman, trecând la păgân și eretic. M-am abținut să mă refer în acest text la denumirile care au fost date conceptelor de dușman. Empiric, acestea sunt nenumărate, dar structurile semantice - modul în care celălalt a fost conceput ca dușman - s-au păstrat, sunt transferabile și pot fi traduse în toate limbile [CCVI].

Voi evita să echivalez contra-conceptele pe care le-am prezentat cu realitatea istorică, având în vedere structura lor opozițională univocă și unilaterală, care exclude peiorativ inamicul cu o eficacitate din ce în ce mai mare. În majoritatea cazurilor, nu a fost cazul; adesea, situația a fost mai gravă decât ar putea sugera semantica acestor contra-concepte.

Totuși, se poate trage o concluzie. Indiferent de modul în care sunt trăite evenimentele și suferința reală, indiferent de modul în care sunt interpretate *ex post,* în desfășurarea evenimentelor, istoria se întâmplă doar așa cum o percep și o înțeleg actorii. Este dificil de negat că fiecare eveniment este indus și, de asemenea, parțial canalizat de conceptele interschimbabile de inamic, chiar și

CCVI Despre aceasta, a se vedea R. Koselleck, «Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe», în H. Weinrich (ed.), *Positionen der Negativität,* München, 1975, p. 65-104, iar în R. Koselleck, *Vergangene Zukunft,* Frankfurt d'Mrail, pp.251 din N. Smilg, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Paidós, Barcelona, 1993],

atunci când se dovedește ulterior că conceptele de inamic s-au bazat pe erori de judecată, iluzii sau autoamăgiri, minciuni sau bună-credință, pe premise nedemonstrate. În realitate, celălalt este de obicei diferit de modul în care îl definește conceptul de inamic. Acest lucru nu indică dacă este mai rău sau mai bun. Tocmai în această eroare despre celălalt rezidă eficacitatea conceptelor de inamic.

II.

Prin urmare, în concluzie, voi încerca să evaluez ce parte a structurii semantice de opoziție corespunde limbajului preexistent și ce parte conceptelor utilizate. Conceptele de inamic nu apar peste noapte; ele sunt predeterminate și totuși sunt formulate la un moment dat, *in actu,* și puse în practică.

În primul rând, trebuie respinsă presupunerea că o anumită limbă conține în mod inerent un fel de desemnare a inamicului. Fără îndoială, aceasta servește la includere și excludere în măsura în care este disponibilă doar anumitor comunități lingvistice. Stăpânirea unui dialect, a unui jargon, a unui limbaj tehnic, a unui limbaj formal sau a unui limbaj secret deschide sau închide uși. Așa sunt reglementate toate delimitările social necesare ale „noi" și „voi", delimitarea „înăuntru" și „afară". Cu toate acestea, desemnarea de „inamic" nu poate fi derivată *automat* din aceste premise lingvistice, care, în plus, pot fi învățate.

Pentru a face dintr-o limbă un criteriu al ostilității este nevoie de formarea unei voințe politice, adesea motivată de factori extralingvistici: economici, religioși, sociali, geografici și întotdeauna politici. În acel moment, statutul unei limbi se schimbă; aceasta devine instrumentalizată politic, un proces care a început să se accelereze cu o viteză crescândă abia după Revoluția Franceză. Politica lingvistică a revoluționarilor a făcut din vorbirea limbii franceze un criteriu de succes în stabilirea și garantarea legilor libertății, egalității și fraternității. Saint-Just, de exemplu, a cerut redenumirea orașelor alsaciene în cele ale soldaților francezi martirizați, pentru a-i ridica pe cetățenii săraci, prizonieri ai dialectului lor, la nivelul realizărilor revoluționare. Acesta a fost doar preludiul.

Prin comparație, descoperirea națiunilor lingvistice de către Herder a fost un act prepolitic. Invenția națiunii lingvistice germane de către intelectualii care se opuneau dominației străine a lui Napoleon era deja un act politic. Din cauza absenței unității politice, limba germană însăși a devenit mijlocul autodeterminării și, prin urmare, simultan - așa cum se vede la Arndt, Fichte și Jahn - un criteriu de distincție față de dușmanii francezi, aparent prepolitic și, prin urmare, permanent. „Limba poporului german împotriva limbii civilizației ca criteriu al ostilității tradiționale" - acesta ar putea fi un rezumat concis al formulării transmise de-a lungul unui secol. Cine își face limba singurul criteriu de autodescoperire se izolează, trezindu-se brusc în fața unei „lumi pline de dușmani", așa cum aveau să descopere germanii în Primul Război Mondial. Mai mult, ei devin propriul lor dușman.

O parte din semnul distinctiv al modernității noastre europene este faptul că nu doar modul în care vorbim, ci și limbajul în sine a fost instrumentalizat pentru includerea și excluderea actorilor politici . Consecințele sunt bine cunoscute. Voi menționa doar trei exemple. După Primul Război Mondial, pietrele funerare flamande ale soldaților belgieni au fost dărâmate pentru că nu erau scrise în franceză. La Bolzano, germanii puteau fi înmormântați doar cu inscripții în italiană. Iar de Crăciunul din 1935, Goebbels a ordonat ca numele evreilor morți să fie șterse de pe toate monumentele de război. Ostilitatea a depășit moartea; i-a inclus pe morți înșiși, urmărind să le șteargă identitatea - în cazul german, să demonstreze inexistența lor. După cum știm, și acesta a fost doar preludiul.

Totuși, catastrofele secolului XX nu pot fi atribuite exclusiv invenției politice a națiunilor lingvistice, chiar dacă acest criteriu de excludere a contribuit la presupusa definiție imuabilă a inamicului. O dovadă clară în acest sens este faptul că inamicii excluși sunt considerați vinovați de ceva pentru care nu pot fi responsabili: vorbirea unei limbi pe care au moștenit-o și existența propriilor nume. În spatele barbarului se ascunde ereticul; în spatele ereticului se ascunde inumanul, subumanul, nimeniul.

Nu este dificil să găsești un exemplu care să contrazică ideea că limba în sine *creează* un dușman. Majoritatea războaielor civile, și poate chiar cele mai brutale, au avut loc în situații în care ambele sau toate părțile s-au definit ca dușmani în aceeași limbă și apoi s-au ucis reciproc. Trebuie doar să ne uităm la epoca războaielor civile religioase sau, mai recent, la Iugoslavia. Roșii și albi în limba rusă, republicani și regaliști în limba franceză, protestanți și catolici în limba germană, sârbi și croați în „iugoslavie", confederați și unioniști în Statele Unite în limba engleză. Toți s-au ucis reciproc cu ajutorul unor concepte din aceeași limbă.

Prin urmare, nu limbile în sine creează leonismul, ci instrumentalizarea lor politică. Mai precis, structurile de opoziție semantică, care apar în toate limbile, produc conceptul de inamic. Odată stocate în VOCABULAR , aceste concepte deschid și limitează simultan percepția. Conceptele de inamic sunt, reflexiv sau nereflexiv, disponibile; devin, într-un fel, niște plase în care

vorbitorii înșiși rămân prinși. Strict vorbind, acestea nu sunt deloc concepte cu care cineva să-l poată concepe pe celălalt, să-l poată concepe ca pe un inamic, ci mai degrabă stereotipuri disponibile și utilizate. Limbajul este copleșit de realitatea crimei. René Schickele a formulat cum chiar și conceptele eșuează. El, un alsacian bilingv care de-a lungul vieții sale nu a fost acceptat nici de germani, nici de francezi, a fost forțat la începutul războiului din 1939 „pentru prima dată" să ia partea cuiva din cauza presiunii pactului Hitler-Stalin. În ianuarie 1940, cu două săptămâni înainte de moartea sa, i-a scris lui Thomas Mann că, în aceste circumstanțe, a optat, chiar dacă ar fi fost învins, din toată inima și din adâncul ființei sale, pentru partea franceză. „Lumea este împărțită în două părți și asta e bine. Acestea vor deveni din ce în ce mai clare, din ce în ce mai puternice și, din moment ce nu va merita să continuăm să trăim dacă spiritul distructiv va învinge, să se desfășoare teribila luptă pe viață și pe moarte *dincolo de toate conceptele* pe care le-am folosit până acum pentru a ne referi la acest tip de luptă istorică decisivă. Lupta se va da *în afara și în interiorul zidurilor* până la sfârșit. Este războiul civil mondial [CCVII]. "

Cel mai infam orator german al secolului XX este o dovadă în acest sens. A adoptat cu fidelitate vocabularul *völkisch** pe care l-a găsit în cărți, pamflete și pliante – chiar grămezi de gunoi ale secolului al XIX-lea. A devorat întregul amestec de cuvinte din limbajul învierii și al răscumpărării pentru a exprima ceea ce învățase din nou cu o retorică magistrală, calculată pentru succes. A adoptat cu fidelitate ceea ce a găsit și l-a folosit cinic. Toate clișeele sale pun la dispoziția ideologiei diversele concepte de opoziție: arieni versus evrei, superioritatea poporului german versus inferioritatea popoarelor vecine, rasa nordică versus suboamenii ruși și așa mai departe. Cu toate acestea, în discursul vorbit, conceptul de inamic își capătă realitatea potențială. O potențialitate care poate fi, de asemenea, realizată. Cum, știm deja.

Ce concluzii putem trage astăzi? Voi menționa trei puncte cheie. Trebuie să fim precauți cu privire la orice stereotip; acesta devine o cușcă conceptuală ce împiedică gândirea și limitează acțiunea. Atenție la orice dualism; în spatele lui se ascund doar dușmani fictivi. Și, în final: haideți să folosim limba celuilalt. Acest lucru ne va împiedica să continuăm căutarea zadarnică a unei identități germane. Această identitate poate fi atinsă doar dacă îi cunoaștem pe ceilalți, primul pas către recunoașterea reciprocă. Atunci, celălalt probabil nu va mai fi un dușman.

CCVII Citat în H. Wagener și R. Schickele, *Eumpaerin neun Monaten,* Gerlingen, 2000,)(pp. 277 și urm. Ca toate războaiele civile, războiul civil mondial – de altfel, o mărturie timpurie – consumă forța și claritatea conceptelor lingvistice. Acestea devin stereotipuri ideologice în spatele cărora se acumulează și se ascunde oroarea.

* Acest termen se referă la un conglomerat de tendințe și grupuri naționaliste, conservatoare, populiste și antisemite. (Nota *traducătorului*)

12

INOVAȚII CONCEPTUALE ÎN LIMBAJUL ILUSTRAȚIEI

Yo

Întrucât subiectul meu este legat de analiza „dreptului și limbii în Iluminismul german” și întrucât prezentarea *Dicționarului juridic german* al Academiei din Heidelberg are loc în același oraș, voi începe cu un text juridic din orașul Heidelberg:

> Scăldatul este interzis în locurile publice.
>
> În urma unei plângeri, următoarea ordonanță, care va fi modificată și anunțată anual, interzice persoanelor, în special copiilor, să se îmbăieze în râul Neckar în plină zi și cu completă ignorare a modestiei în apropierea orașului și în promenadele publice. Acest lucru nu numai că provoacă tulburări de ordine publică, dar îi expune și pericolului de înec. Această tulburare este expres interzisă, în special părinților, care sunt instruiți să-și împiedice copiii să se dedice acestei practici. Cei care încalcă această interdicție vor fi pedepsiți cu amendă de trei taleri imperiali sau, după circumstanțe, cu o pedeapsă proporțională de arestare. În cazul tinerilor, ofițerul de poliție le va scoate hainele, cu excepția cămășii și pantalonilor, pentru a putea fi bătuți și duși acasă.
> Heidelberg, 14 iunie 1806.

Cine analizează limbajul Iluminismului[208] [209]Și după ce a citit sau a auzit indicatorul afișat, știe mai întâi de toate că: în prezent, un indicator spune „scăldatul interzis”, poate semnat de primar sau de birou.

208 *Heidelbergs noch geltende Polizei-Gesetze, von dem Jahre 1800 bis zum Ende des Jahrs 1806, gesammelt und mit einem dreifachen Register versehen von* W *Deurer,* Heidelberg, 1807, p. 74 (retipărire. Tübingen, sa).

209 Următoarele reflecții se bazează pe articolul corespunzător din lexiconul *Geschichtliche Grundbegriffe.* Aș dori să-mi exprim recunoștința specială pentru valoroasa contribuție a regretatului Horst Stuke prin articolul său „Aufklärung”.

ordine publică municipală, orice altceva este omis. În acest sens, mărturia lingvistică, care poate fi consultată astăzi, este în mod evident mult mai veche decât uzul nostru lingvistic actual. În primul rând, raționamentul pedagogico-didactic apare cu o amenințare gradată a pedepsei care se aplică unui loc descris foarte vag. Din text, nu se poate deduce ce sit de pe malurile Neckarului lângă oraș sau ce promenade sunt implicate în notificarea interdicției. Poate fi atribuit acest text limbajului Iluminismului?

Din punct de vedere argumentativ, aparține tradiției autorității patriarhale. Textul ar putea fi la fel de plauzibil ca cel din secolul al XVIII-lea, dar stilul său este comparativ mai elegant. Constă dintr-o singură propoziție, precum una pe care Kleist sau Schiller ar fi putut-o formula – mai artistic. Gândul este condensat într-o singură propoziție, astfel încât, cel puțin, se observă elasticitatea și capacitatea expresivă a unui Feuerbach, a unui Savigny sau a altor inovatori ai limbajului juridic.

Kleist este de obicei definit ca romantic, Schiller ca clasic – dacă se folosește o astfel de clasificare – dar, în orice caz, niciunul nu este definit ca gânditor iluminist. În acest sens, textul nostru, dacă este considerat un exemplu de limbaj iluminist, este așa doar datorită caracterului său didactic, instructiv, tutelar și filantropic. Adică, în el apare un anumit set de caracteristici atribuite Iluminismului. Totuși, nu putem presupune că limbajul Iluminismului german este epuizat de această tendință argumentativă didactică, pedagogică și de sus în jos. Mai degrabă – dacă, de exemplu, ne gândim la Kant – trecerea de la heteronomie la autonomie ar trebui să caracterizeze limbajul și tocmai această tranziție este evitată în text atunci când poliția interzice îmbăierea sub amenințarea măsurilor coercitive și a pedepselor. Dacă luăm în serios ideea că îndrăzneala de a-ți folosi propria înțelegere este criteriul limbajului iluminist, atunci acesta nu este un text iluminist. Ne aflăm în mijlocul paradoxului că același text poate fi interpretat atât într-un sens iluminat, cât și într-unul neiluminat. Ce ar trebui să facem, atunci? Problema metodologică constă în faptul că nu ar trebui să ne limităm la semantica anumitor definiții. Prin urmare, îmi propun să explorăm și să deducem *potențialul semantic și pragmatic* al diferitelor utilizări ale conceptelor fundamentale care au fost folosite sau care au apărut pentru prima dată în secolul al XVIII-lea. Mai întâi, să analizăm însăși conceptul de *iluminism.*

Înainte de prima jumătate a secolului al XVIII-lea, acest concept apare doar sporadic; adică toate periodizările care definesc secolul al XVIII-lea prin conținutul său ca Secol al Iluminismului sunt *definiții retrospective sau ex post.* Astfel, bufnița Minervei, care planează în jurul anului 1780, ne amintește retrospectiv de Wolff.

Thomasius îl include în mod firesc pe Leibniz și, bineînțeles, pe Pufendorf, dar acestea sunt *construcții ex post.* Este adevărat că prima utilizare înregistrată a termenului „iluminare a rațiunii" se găsește în lexiconul lui Stiel de la sfârșitul secolului al XVII-lea, dar aceasta este o excepție. „Iluminarea rațiunii" nu face parte din obiectivele programatice ale celor care au reflectat înainte de mijlocul SECOLULUI AL XVII-LEA. Deși există reflecții ale lui Leibniz, formulate în franceză, despre *éclaircissement* și *éclairer* care descriu iluminări în domeniul rațiunii ce implică progres. Pe lângă faptul că servesc unei teorii a progresului, atribuită retroactiv perioadei iluministe, aceste iluminări trebuie să se bazeze pe argumente.

Prin urmare, aș dori să ofer câteva observații metodologice asupra istoriei conceptuale a „iluminismului". Expresia germană „iluminism" este, printre conceptele fundamentale, relativ nouă. Abia în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, „iluminismul" a dobândit statutul de concept fundamental de neînlocuit și, prin urmare, controversat, deși pe scurt. Din acest motiv, preistoria conceptului nostru trebuie să treacă de la dimensiunea semasiologică la cea onomasiologică. Cu alte denumiri — *lumină, iluminare [Erleuchtung, Illumination], clarificare [Anfhellung]* — istoria conceptuală ne duce înapoi cu două milenii, la începuturile istoriei filosofiei, la alegoria peșterii a lui Platon, care plasează sursa luminii într-un sens ideal și teoretic, dincolo de experiența imediată.

Hans Blumenberg ne-a arătat cum metafora luminii nu poate fi redusă la concepte univoce. Există „metafore absolute" care nu pot fi raționalizate sau exprimate prin nicio definiție sau conceptualizare. Ele își generează propria forță și logică lingvistică. Metafora luminii nu poate fi depășită de nimic; „într-un anumit fel" vorbește de la sine. Werner Beierwaltes, în lucrarea lui Ritter, *Historisches Lexikon der Philosophie, a analizat* straturile de sens prezente în înțelegerea noastră, pre-structurate prin metafore. Două poziții extreme pot fi prezentate aproape sistematic: într-un caz, strălucirea luminii divine sau naturale îi cucerește sau îi convinge pe cei care o primesc, fie din exterior, fie din interior. În celălalt caz - la extrema opusă a posibilităților lingvistice - este același lucru...

3. H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* [1960], trad., de J. Pérez de Tíldela Velasco, și articolele „Erleucbtung", „Licht" și „Lichtmetaphysik" de W Beierwaltes și „Licht" —Aufklarung und Idealismus— de C. v. *Bormann, în* K. *Historisches G. Wõrterbuch der Philosophie,* Basel/Stuttgart, 1972 și 1980, voi. 2 și 5. Despre istoria conceptuală protestantă germană vezi *Was ist Aufklarung? lieitrage aus der Berliner Monatsschrift,* ed. și introd, de N. Hinske, Darmstadt, '1981, și W Schneider, *Die wahre Aufklarung. /um Selhstverstãndnis der germanische Aufklarung,* Freiburg/München, 1974. Ființa umană este cea care înlătură obstacolele și întunericul din lumina care păzește adevărul. În acest caz, ea poate deveni iluminată! de sine sau de natură, a cărei lumină devine din ce în ce mai mult obiectul științelor.

Între aceste două extreme se află o mare varietate de poziții: metafizice,

ontologice, teologice, mistice și pietiste. Fiecare folosește metafora luminii într-un mod diferit. Comparativ cu conceptul francez de *éclaircissement , care - după Descartes - a ajuns să desemneze contribuția personală subiectivă a ființei umane cunoscătoare, „Iluminismul" [Aufklärung]* german a rămas în urmă. Conceptul de „iluminare" *[Erleuchtung],* care putea fi interpretat în termeni pietistici, a dominat mult timp, mai ales pentru că provoca și permitea simultan cunoașterea rațională. Cu toate acestea, „iluminarea" primită, plină de har, a păstrat o puternică amprentă teologică. Trebuie presupus că tocmai pentru a evita acest aspect al sensului său, termenul de „iluminare" a fost preferat în ultima treime a secolului al XVIII-lea, un termen care oricum avea o derivă antiteologică.

În multitudinea istorică de termeni derivați din metafora luminii, cuvântul „Iluminism", care a dispărut în fundal aproape la fel de repede pe cât a apărut, a devenit, pe de o parte, central pentru cercetarea istorică și filosofică. Pe de altă parte, multiplele straturi oferite de perspectiva onomasiologică ne împiedică să saturăm conceptual cuvântul „Iluminism". În restul acestui articol, ne vom concentra, în domeniul nostru lingvistic, asupra potențialului inovator al limbajului iluminist, așa cum acesta decurge din utilizările particulare ale cuvintelor.

După dezbaterea aprinsă asupra noului concept din anii 1680, s-au înregistrat progrese rapide, astfel încât Iluminismul s-a extins atât sincron, cât și diacronic. Regresia a ajuns până în Antichitate. Wieland, de exemplu, a recunoscut o Iluminism în Antichitate; Iluminismul din Evul Mediu este considerat mai puțin semnificativ de unii, mai mult de alții; în mod firesc, Iluminismul a continuat în timpul Reformei și, în cele din urmă, a existat o Iluminism în timpul nostru. Și aceasta nu a fost în niciun caz considerată mai pozitivă sau mai productivă decât cea a Reformei. Ne confruntăm astfel cu un câmp care se extinde elastic, scăpând oricărei sistematizări. Sistematizările care sunt totuși aplicate nu sunt lipsite de un anumit arbitrar *ex post* , în virtutea căruia Iluminismul este clasificat în școli. Rămâne, prin urmare, un concept cu multiple fațete.

Trebuie adăugat că, până în secolul al XIX-lea, denumirea diacronică a perioadei – sau, mai degrabă, denumirea secolului al XVIII-lea ca secol iluminat – devenise deja demodată. Ceea ce Cassirer sau Wieacker au afirmat ulterior în contextul unui manual despre perioada

Iluminismul nu era cunoscut ca atare la mijlocul secolului al XIX-lea. Droysen, Biedermann și Hettner - ca să menționăm trei mari și cunoscuți istorici , filosofi și teoreticieni literari - au folosit conceptul de Iluminism între ghilimele și precedat de expresia „așa-numit", deoarece au pornit de la premisa că așa-numitul Iluminism nu mai era recunoscut ca un concept. Cu cât ne concentrăm mai mult asupra diferitelor definiții, cu atât conturul general devine mai neclar: acesta poate fi extins înainte și înapoi după bunul plac, de la sofiști până la revolta studențească din 1968. Conceptul de „Iluminism" a devenit aplicabil oricărui context, dând naștere la reflecții sistematice care au produs concepte paralele, contemporane: Epoca Iluminismului este însoțită de Epoca Criticii, Epoca lui Frederick, Epoca Rațiunii și, mai târziu, de Epoca Emancipării, Secularizării, Eliberării, Autodeterminării, Dezamăgirii - de exemplu, la Max Weber - și alte concepte similare, complementare și corelative.

Contraconceptele sunt, în mod corespunzător, variabile și elastice. De exemplu, „romantismul", „întunericul", „reacția" și chiar „religia" servesc drept contraconcepte ale Iluminismului, la fel ca și „credința în revelație". În sfera politică: „despotismul", „tirania", „blocarea reformelor" (nu „stagnarea reformelor *",* deși probabil că acest termen va fi folosit la un moment dat și în sens anti-iluminist), „incapacitarea" și „tutela". Pe scurt, varietatea contraconceptelor este la fel de elastică ca scara conceptualizării iluministe. Dacă vrem să ne orientăm pe școli, vom găsi raționaliști, empiriști, materialiști, senzualiști și atei; toți pot fi incluși printre școlile Iluminismului. Chiar și aici, nu există o clasificare precisă. Din acest motiv, analizăm *potențialul semantic și pragmatic* al conceptelor apărute în secolul al XVIII-lea în timpul așa-numitului Iluminism, concentrându-ne mai degrabă pe indicații lingvistice *decât* pe dovezi concrete. Examinând potențialul semantic al utilizărilor și conceptelor lingvistice contemporane, pun o meta-întrebare: voi evita orice clasificare categorică *ex post* pentru a observa, în emanația lingvistică a conceptelor așa cum au apărut în secolul al XVIII-lea și mai ales spre sfârșitul acelui secol, posibilitățile semantice și pragmatice care au fost dezlănțuite în acest proces.

Din această perspectivă, semantica și pragmatica utilizării cuvintelor nu corespund unor grupuri de vorbitori preformate sau mediate ideologic. Este interesant de observat că expresia „iluminatul" ca denumire personală este, comparativ, mai puțin frecventă . Oamenii vorbesc de obicei despre filosofi - în special în Franța, unde folosesc termenul *„les philosophes"* - atunci când se referă la indivizii iluminați care au stabilit limbajul Iluminismului.

În plus, este vorba de K CA **în < (> N < iri < > ■.**

în lume. Cu toate acestea, din punct de vedere etnic, politic, social și religios, grupurile de vorbitori educați se suprapun în același mod ca și relația lor cu originea lor: atât profesorii, cât și nobilii, oamenii de litere, negustorii, funcționarii și prinții, clericii și episcopii pot fi incluși printre cei educați.

Concluzia este că o clasificare proso-popografică nu oferă o conceptualizare mai precisă.

Prin urmare, se poate conjectura că transformarea spațiilor semantice și a spațiului pragmatic de manevră nu sunt legate de grupurile de vorbitori. Grupurile de vorbitori, precum și grupurile cu legături pe termen lung, se formează rapid, dar limba pe care o folosesc este o condiție prealabilă de care depind. Utilizarea lingvistică se schimbă mai lent decât este, în general, capabilă să înregistreze percepția vorbitorului mediu. Adică, istoria limbii poate fi separată de grupurile de vorbitori - cel puțin dintr-o perspectivă teoretică. Prin urmare, trebuie să pornim de la premisa că limba folosită și transformarea sensurilor cuvintelor nu se află într-o relație unu-la-unu cu interesele sau obiectivele vorbitorilor. Limba - în special conceptele sale fundamentale, fără de care înțelegerea este imposibilă - se schimbă în ritmuri diferite, în general mai lent decât se desfășoară evenimentele politice în fața celor implicați. Aceste evenimente îi influențează lingvistic pe cei implicați în măsura în care, de exemplu, ideologii folosesc sau creează anumite cuvinte cheie. Utilizarea acestor cuvinte nu este identică cu deplasarea lentă, latentă a potențialului semantic și pragmatic, care în sine este caracterizată ca fiind inovatoare.

Pe scurt, semantica sociopolitică nu poate fi înțeleasă fără a lua în considerare grupurile și interesele vorbitorilor, dar nu poate fi derivată în întregime din constelațiile de vorbitori existenți în fiecare situație. - Transformarea lingvistică și transformarea conceptelor produc lucruri mai multe, diferite decât au fost capabili să perceapă sau să admită direct vorbitorii. Aceștia folosesc adesea limbajul într-un mod foarte naiv și spontan. Mai mult, vorbitorii nu sunt întotdeauna maeștri ai definiției reflexive. Utilizarea conceptelor, pe care o voi discuta mai jos, nu provine, așadar, exclusiv din tactici lingvistice dirijate, ci mai degrabă din procese, din fenomene latente de care contemporanii lor sunt conștienți doar parțial, adesea doar din întâmplare.

II.

Voi examina două citate bine-cunoscute pentru a explora diferența dintre discursul scris și potențialul său inovator. Primul: „Si Dieu n'existe pas, il faudrait l'inventer" – „Dacă Dumnezeu nu ar exista, ar exista..."

„decât să o inventezi." Acest *topos* al lui Voltaire este adesea citat pentru a sublinia suveranitatea omului, eliberat în secolul al XVIII-lea prin emanciparea omenirii de religie *și* metafizică. Omul posedă, de asemenea, poziția lui Dumnezeu și o poate folosi argumentativ în funcție de nevoile sale, de exemplu, din motive de orientare socială. Credința în Dumnezeu nu mai

este un principiu teologic; este utilă oriunde sau, ca să spunem în limbaj modern: fungibilă ideologic. Permiteți-mi să adaug al doilea proverb, care este, de asemenea, citat astăzi pentru a caracteriza, cel puțin teoretic, autodeterminarea dobândită de omenire în secolul al XVI-lea. „Cum *este* posibilă istoria a *priori ?"* , a întrebat Kant. Și el a răspuns: „Când profetul face și organizează evenimentele pe care le anunță dinainte." Se deduce de obicei din acest pasaj al lui Kant că omul este sau va fi capabil să-și facă istoria conform unui plan, să o facă el însuși.

Ambele interpretări, prezentate aici în formă prescurtată, aparțin în mod clar aceluiași grup. Dacă Dumnezeu nu mai este stăpânul acestei lumi, influențând viața cotidiană în mod imprevizibil, ci cel mult o imagine mentală, atunci omenirea este cea care se gândește la Dumnezeu, care îi ia locul, care devine un „zeu pământesc" și astfel devine capabilă să conducă istoria conform rațiunii. Cei care anterior îl invocau pe Dumnezeu și providența Sa puteau, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, să invoce istoria, istoria universală a omenirii, care, prin transformarea proiectelor în realitate, și-a sporit progresiv libertatea. Oricine se situează în domeniul acestor interpretări - în acest caz, aparținând istoriei gândirii - poate concluziona, de asemenea, că secolul al XVIII-lea a fost ceva asemănător unei epoci sau perioade a Iluminismului. O epocă - fie în sensul unui moment decisiv, al unui prag sau al unei perioade închise - care a marcat începutul modernității - istoria noastră - în care omenirea, fără a recurge la puteri extra- sau supraomenești, a aspirat să se impună în această lume. Din perspectiva unei istorii a Iluminismului, această interpretare a lui Voltaire și Kant ca doi exponenți intelectuali ai secolului al XVIII-lea are chiar și o anumită plauzibilitate. Regretabilul lucru legat de această interpretare este că este incorectă. Ambele citate, folosite ca sloganuri, însemnau atunci altceva decât ceea ce înțelegem noi că înseamnă astăzi. Afirmația lui Voltaire că, dacă este necesar, Dumnezeu trebuie inventat a fost o formulă sugestivă. Ca deist, existența lui Dumnezeu era incontestabilă pentru el, o axiomă. Potrivit lui Voltaire, întreaga natură indică spre această ființă supremă, de care depindem pentru viață. Exprimarea sa a fost un postulat deist sau, dacă preferați, un fel de demonstrație subiectivă a lui Dumnezeu și nu un postulat cu care să se propagă o critică a ideologiei. Atei declarați precum Diderot, Holbach sau Laplace au apărut o generație mai târziu.

Herbert Dieckmann a arătat cât de profund integrate în întreaga filozofie a Iluminismului au fost întrebările puse de teologia creștină, la care gânditorii iluminiști au încercat să ofere răspunsuri noi - adică întrebări privind existența sufletului, supraviețuirea sufletului după moarte, păcatul moștenit și natura libertății și a necesității. Pe scurt, toate *întrebările teologice* la care teologii răspunseseră deja au fost reformulate și s-au căutat răspunsuri noi.

Acest lucru este valabil și pentru Kant, chiar și pentru citatul menționat anterior. Pentru el, *aceasta nu* constituie o demonstrație a fezabilității istoriei. Mai degrabă, similar citatului lui Voltaire, el o spune cu o anumită ironie: „Politicianul temător este cel care provoacă evenimentele pe care le prezice, cel care se teme de popor și, prin urmare, instigă revoluțiile pe care încearcă să le prevină. Sau este profetul haosului, care, împotriva voinței sale, contribuie la realizarea viziunilor sale evocându-le." Un fel de *profeție autoîmplinitoare.* Dacă se face istorie - Kant vorbește cu prudență despre „evenimente" și nu despre „istorie" - este în direcția opusă celei planificate. Ceea ce Kant a descris aici este un fel de dialectică a rațiunii. Din punct de vedere politic, Kant critică liderii Statului și ai Bisericii, dar *prin aceasta* nu a intenționat să stabilească fezabilitatea istoriei. Există și alte pasaje în operele lui Kant - de exemplu, exegeza sa despre Iov - din care se poate deduce un fel de fezabilitate a istoriei. Examinarea contextului istoric ne obligă, așadar, să temperăm sensul celor două clarificări ale Iluminismului. Pasajele din text sunt mai moderate și ambivalente decât au fost interpretate *ex post facto ca sloganuri.* Să acordăm, așadar, din nou atenție interpretărilor menționate la începutul citatelor referitoare la inventarea lui Dumnezeu și fezabilitatea istoriei. Ambele interpretări datează din secolul al XIX-lea. Ele presupuneau moartea lui Dumnezeu, ceea ce făcea posibilă inventarea unei noi versiuni: Dumnezeu ca proiecție a omului, lucru complet contrar intenției lui Voltaire. Și au recurs la o istorie a cărei productivitate, a cărei fezabilitate nu putea fi concepută decât din filosofia transcendentală: inițiată de Kant după Kant.

Totuși, ambele interpretări au fost extrase din două texte care, în principiu, permiteau o interpretare similară; cel puțin, autorii *puteau* fi citiți în acest fel. Un simplu punct întărește această presupunere. Ambele expresii ar fi fost de neînțeles în secolul al XVII-lea; nu ar fi putut fi formulate în acest fel. Acest lucru se datorează faptului că ambele expresii se bazează pe premisa antropologică conform căreia omenirea are un destin inerent: să ajungă la vârsta adultă și să devină autonomă dacă nu este încă așa. Autodeterminarea rațională, liberă de influența autorităților externe, este o premisă implicită pentru posibilitatea de a concepe și gândi la construirea lui Dumnezeu sau la producerea istoriei. Acesta este faptul semantic care străbate textul: un potențial semantic care nu este pur și simplu intenția autorilor. Acest potențial semantic ne va interesa de acum înainte. Când luăm în considerare armele ironice și tehnicile de camuflaj pe care gânditorii iluminiști le-au folosit sau au căutat să le folosească, citatele noastre din Voltaire și Kant dobândesc un

sens fundamental, care se dezvăluie lingvistic poate ca fiind cel cu adevărat inovator. În orice caz, reprezintă ceva ce începea să fie posibil din punct de vedere lingvistic și care nu fusese exprimabil anterior în acest fel.

HI

Îmi voi continua argumentația în doi pași: în primul rând, voi analiza potențialul inovator inerent conceptului de „Iluminism", iar apoi - în al doilea rând - voi aplica criteriile derivate din această analiză celorlalte concepte fundamentale ale perioadei iluministe. În acest fel, va fi posibil să verificăm măsura în care potențialul inovator semantic și pragmatic al „Iluminismului" a devenit larg răspândit și utilizat în mod obișnuit.

Voi menționa șase criterii conform cărora poate fi interpretat potențialul semantic și pragmatic al conceptului de iluminism. Deși sunt parțial ipotetice, ele pot fi totuși în mare măsură verificate. *În primul rând,* este un *concept epocal (Epochenbegriff)* care necesită inovații cuprinzătoare. Prin urmare, este o monedă excepțională, nu un concept epocal arbitrar și, mai presus de toate, nu este una care - ca înainte - doar grupează evenimentul și interpretarea *ex post* și retrospectiv. Dimpotrivă, moneda joacă un rol activ în modul în care conceptul se definește ca un concept epocal contemporan. Caracterul de roman al epocii contemporane, al generației contemporane, este tematizat ca atare și conceput ca roman în țara în care oamenii vorbesc și se definesc ca iluminați. Renașterea, ca concept epocal, a necesitat trei secole înainte de a fi întruchipată în acest concept la mijlocul secolului al XVI-lea. Iar Reforma, care inițial a fost un concept instituțional teologic și juridic , a fost folosită doar ca un concept referitor la o perioadă istorică, *o* sută de ani mai târziu. Luther însuși s-a opus acestui lucru. El a trăit așteptând Judecătea de Apoi și nu a considerat în niciun fel Reforma ca pe un concept al unei perioade din viitorul deschis; aceasta era dincolo de ceea ce prevăzuse. Reforma a fost definită ca un concept al unei perioade o sută de ani mai târziu. În schimb, Iluminismul, în sensul unui concept epocal, a încercat să-și conceapă imediat propria epocă pornind de la acțiunea însăși și aceasta simultan ca un concept care nu numai

cuprinde nu doar propria epocă, ci și pe cea viitoare. Iluminismul are sarcina de a se propulsa înainte și, în această măsură, de a ilumina un nou viitor. Se definește astfel un prag care este trecut în practica Iluminismului, un prag care este depășit pentru a influența, educa, ghida sau inspira cultura și societatea în sensul iluminist, în orice caz pentru a pregăti calea omenirii către umanitate, către libertate.

În acest sens, „Iluminismul" este, de asemenea, un *concept reflexiv din punct de vedere istoric* , care nu numai că definește epoca în sine ca fiind nouă - ceea ce este evident, la fel cum fiecare epocă este concepută ca fiind nouă în contrast cu trecutul. Este o opoziție tradițională, foarte frecventă: azi - înainte, prezent - vechi. Cu toate acestea, noutatea este acum definită pentru prima dată ca fiind înzestrată cu inițiativă, în dezvoltare, activă și deschisă spre viitor. Vechiul surplus de sens retoric este depășit. Este singularizat în succesiunea temporală. În acest sens, Iluminismul pregătește semantic ceea ce în secolul al XIX-lea va fi numit „modernitate" *[Neuzeit].* Conceptul (german) de „modernitate" datează din prima jumătate a secolului al XIX-lea; nu exista încă înainte de atunci.

În ceea ce privește al *doilea* criteriu, conceptul de „iluminism" împărtășește cu multe alte concepte fundamentale particularitatea genetică a *substantivului său,* de a fi derivat *dintr-un verb.* Acest lucru se aplică multor concepte și nu este specific secolului al XVI-lea, dar demonstrează capacitatea creativă a limbajului . Este suficient să reamintim că *„Bildung"* provine din „ *bilden",* la fel ca și „ *Bild* " [imagine, pictură], „rațiune" *[Vernunft]* din „a examina" *[vernehmen] și* „liga" *[Bund]* din „a lega" *[verbinden].* În mod normal, termenii de acțiune verbală preced conceptele substantivizate, dar numai prin substantivizarea lor conceptele devin utile pentru teoretizare. Acum, ceea ce este interesant la conceptul de „iluminism" este următorul: transpunerea de la un concept de activitate *[Tatigkeitsbegriff]* și acțiune *[Handluiigdtigri//],* „a ilustra, a ilumina" *[aufzuklären],* continuă să influențeze forma substantivizată a conceptului. Derivează din „a ilustra, a ilumina". Aceasta este schimbarea metaforică, concepută inițial meteorologic : soarele răsare, zorii se intensifică și emite o luminozitate mai mare; în acest fel, este adus la lumină – metaforic – și un viitor fericit. În sfera militară, *Aufklărung* înseamnă recunoaștere: pe baza analizei inamicului, se întocmesc ordine cu privire la cursul de acțiune care trebuie întreprins pentru a acționa cu succes. Acest fundal militar sau meteorologic de sens intervine în metafore, care ajută la înțelegerea elementului activ al conceptului de iluminare. Este un concept de acțiune care este atât tranzitiv, cât și intranzitiv și, în funcție de segmentul metaforic din care derivă, noul substantiv poate fi interpretat intranzitiv sau tranzitiv: iluminare care se produce automat (meteorologică) și iluminare pe care cineva o efectuează (militară).

Prin urmare, se poate afirma că, pe baza structurii sale semantice, iluminarea este un concept de acțiune, caracterizat printr-un proces dinamic,

care s-a mutat de la verb la substantiv. Nu mai este vorba de constanța - *lumenului natural* preexistent , capabil să lumineze orice colț întunecat, ci mai degrabă conceptul dobândește sensul anterior de *iluminare* în sensul unui proces, al unei activități, ca realizare și ca temporalizare care pune în mișcare iluminarea. De aici rezultă un factor de transformare temporală care se concepe odată cu fiecare iluminare. Și aceasta este definiția care vine de la Kant, și anume că iluminarea nu este un rezultat, ci implementarea a ceea ce trebuie să realizeze iluminarea. Un rezultat ar fi, de fapt, a fi iluminat *[Aufgeklartheit].* Cu toate acestea, în germană, conceptul de *Aufgeklartheit a fost înlocuit cu „iluminare". Kant a luat în mod expres partea variantei dinamice. Pentru el, această variantă este un concept* reînnoitor de implementare *[Vollzugsbegriff] care definește Aufgeklartheit* ca un scop în mișcare. Conceptul de implementare este tocmai „iluminare".

rezultă o *a treia caracteristică* . Iluminismul nu este doar incipient și inovator în raport cu perioadele istorice anterioare, în autoconcepția sa ca eră care produce lucruri noi. Iluminismul este, de asemenea, un concept de acțiune cu o structură temporală internă inerentă. Acest concept creează o tensiune care presupune sau impune nu doar ca schimbările să se producă ca înainte, ci și ca aceste schimbări să fie voluntare și îndreptate într-o direcție specifică. Fiecare pas făcut în analizarea, explicarea sau rezolvarea unei situații, a unei stări de spirit, a unei probleme, a unui conflict sau a oricărui alt concept cere întotdeauna următorul pas, care necesită clarificarea încă o dată a rămășițelor neprevăzute și a consecințelor inevitabile. Este, așadar, un nou tip de concept recurent, permanent dinamic, un concept pur și simplu temporalizat, care în vechile limbi europene nu era conceput lingvistic în acest fel înainte de conceptul de progres. „Iluminismul" este construit pe conceptul de progres. Progresul – urmându-l pe Leibniz – constă în obligația de a avansa mereu pentru a fi progres însuși. Structura temporală internă a iluminismului, natura sa repetitivă – iluminarea nu-și atinge niciodată sfârșitul – și concentrarea sa asupra unui scop care nu permite întoarcere, caracterizează acest concept. Acum este ușor de extrapolat faptul că acest concept a indus multe alte concepte similare, pe care le voi discuta mai târziu. Fără componentele autoreflexive, active și temporale, care sunt mai mult decât o simplă periodizare prin deschiderea unui spațiu pentru acțiune, capacitatea de teoretizare despre „iluminare" ar fi de neconceput. Capacitatea de teoretizare a acestui concept provine din structura sa temporală internă.

Aceasta ne aduce la un *al patrulea* criteriu: Iluminismul produce și ideologie. În limbajul gânditorilor iluminiști, există numeroase utilizări care atestă o Iluminism adevărată sau falsă, una parțială sau lipsită de entuziasm, una autentică sau una greșită, una reală versus una imaginară. Există multe astfel de opoziții autocritice, sau polemici, generate de însăși conceptul de Iluminism. Acestea sunt opoziții interne care diferă de simpla, *străveche* , tradițională opoziție „lumină versus întuneric". Este vechea formulă dualistă, care în secolul al XVIII-lea a devenit un termen de propagandă. Dar faptul că Iluminismul în sine poate fi adevărat sau fals, parțial și imperfect sau complet și imperfect, este o diviziune inerentă conceptului, care a fost ulterior întruchipată în conceptul dialecticii Iluminismului. Această opoziție internă a Iluminismului este cea care produce ideologie.

Acest lucru poate fi perfect explicat cu un exemplu. Întâlnim traiectoria binecunoscută *și* controversată a Revoluției Franceze: poate fi atribuită Iluminismului? Revoluționarii înșiși s-au referit constant și cu mândrie la ei înșiși drept gânditorii iluminați care au inițiat revoluția. În mod similar, a existat și o teorie conservatoare, în special cea a abatelui Barruel, care susținea că gânditorii iluminați erau conspiratori misterioși care au orchestrat revoluția. Structural, este aceeași explicație cauzală, adică intențională, doar cu o evaluare diferită în fiecare caz. Revoluționarii s-au considerat întotdeauna iluminați și ei. Metodologic, ar fi absurd să nu luăm în serios această autointerpretare. Ambiguitatea inerentă menționată anterior apare atunci când Revoluția este atribuită Iluminismului: poate fi derivată întreaga Revoluție, inclusiv Regatul Terorii, din Iluminism sau doar o parte a acestuia? Iluminismul influențează doar evenimentele până la monarhia constituțională, care este ea însăși iluminată, și apoi generează opusul său odată cu Regatul Terorii? Sau este Regatul Terorii și o consecință a Iluminismului? În funcție de perspectiva sau interesele politice, „Iluminismul" va fi caracterizat ideologic într-un sens sau altul.

Din acest moment încolo, apare o temă recurentă în teoriile revoluției din secolul al XIX-lea *:* a fost Iluminismul în ansamblu responsabil pentru Revoluție sau doar o parte a acesteia? Când Teroarea a fost considerată dăunătoare, o parte a Iluminismului a fost acuzată că nu s-a dezvoltat suficient pentru a o preveni. Sau, se susține: Iluminismul a produs în mod necesar Teroarea. În acest caz, Iluminismul în ansamblu a fost o iluminare negativă, falsă. Oricât de mult l-ai considera, conceptul de iluminism rămâne neatins, legitim. Nu contează dacă îl consideri „parțial" sau „în ansamblu"; în funcție de ceea ce mi se potrivește, folosesc o variantă sau alta. Cu alte cuvinte, conceptul permite posibilitatea pragmatică de a-l utiliza cu aplicații diferite: poate fi complet adevărat, parțial adevărat sau parțial adevărat.

adevărat, parțial fals, complet fals, autentic, eronat etc.

Adică, opoziția internă care apare din conceptul în sine produce *suspiciuni ideologice* și tehnicile corespunzătoare de demascare . Și cu cât bănuiesc mai mult, cu atât trebuie să ilustrez și să clarific mai mult pentru a demasca ideologia. Aș dori să propun ca aceste structuri temporale ale repetiției, care apar din opoziția internă dintre „complet" și „jumătate", dintre „adevărat" și „fals", să fie numite și structuri „ideologice". În orice caz, ele produc o *ideologizare constantă,* care odată cu dialectica Iluminismului a căpătat doar un nume nou. Înainte, o astfel de dialectică elastică era de neconceput, nici măcar în cadrul discursurilor teologice polemice, nici în raport cu praxia vieții politice sau sociale.

La Wieland, putem observa că și contemporanii săi au privit lucrurile în acest fel. În 1793, când Regatul Terorii a pus o întrebare provocatoare gânditorilor iluminiști, Wieland a oferit următorul răspuns definitoriu: „Perioada de cea mai mare dezvoltare a Iluminismului [a fost] [...] cea [...] în care orice fel de speculație, nebunie și exaltare practică era la modă." Aceasta nu este definiția Iluminismului pe care ne-am putea aștepta de la Wieland, considerat un gânditor iluminist clasic. Dar el folosește o definiție mai dezvoltată a Iluminismului pentru a deriva teroarea din Iluminism în ansamblu și a nu fi nevoit să o atribuie unui Iluminism parțial sau eronat. După cum a scris mai târziu, „arta de a ne amăgi pe noi înșine" a devenit din ce în ce mai rafinată. Acesta ar fi criteriul iluminist privind ideologia conceptului însuși de Iluminism. Ar trebui să adaug că acest criteriu privind ideologia presupune autoreflexivitatea conceptului, incluzând și capacitatea de teoretizare. Astfel, ajungem la următorul criteriu.

Acesta, al *cincilea* criteriu, este relativ ușor de explicat. În momentul în care conceptul de „iluminism" a devenit la modă, a devenit inevitabil. Din 1780 încoace, a fost indispensabil. De atunci încolo, a devenit de neînlocuit în detrimentul conceptelor paralele, care au fost retrogradate în plan secund. „Iluminismul" *[Erleuchtung]* era încă prea teologic, iar „critica" era deja prea limitată. Cu toate acestea, chiar în momentul în care „iluminismul" a devenit indispensabil , conceptul de „iluminism" însuși a devenit controversat.

Această încurcătură, fiind inevitabilă și, prin urmare, și controversată, nu face parte doar din limbajul Iluminismului. De fapt, este o regulă semantică și pragmatică a oricărui concept fundamental: în momentul în care apare un concept fundamental, unul de care nu se poate renunța, acesta devine controversat. Așa se întâmplă cu conceptul de Iluminism în jurul anului 1780, nu înainte. Astfel, am avea

un criteriu valid indiferent dacă „Iluminismul" este înțeles ca incluzând elemente religioase, naturaliste, ateiste, idealiste, materialiste, romantice, clasice sau orice alte elemente. Întrucât toate grupurile de vorbire, inclusiv teologii și chiar clerul catolic, au folosit limbajul Iluminismului atunci când se refereau la ele însele într-un mod constant pozitiv. Odată ce conceptul a devenit inevitabil, nu a mai fost monopolul celor care erau definiți emfatic *ex post* ca iluminați. Mai degrabă, limbajul a intrat într-o dinamică în care, fără argumente iluminate, nu mai era posibil să se gestioneze situația cu nicio dependență de situația în dreapta, în stânga, deasupra, dedesubt, la mijloc sau în altă parte. Semantica nu poate fi redusă la grupuri de vorbire sau la un domeniu discursiv.

În această analiză, există un *al șaselea* criteriu de adăugat, și anume că „iluminismul" este, de asemenea, un singular colectiv. Nici acesta nu este ceva specific, dar este interesant deoarece singularul colectiv cuprinde suma diferitelor [acte] și măsuri iluminate posibile. Acest lucru se vede clar în utilizarea limbajului: iluminarea țăranilor, a cetățeanului/burghezului, a nobilimii, a prinților, a antreprenorilor, a fermierilor, a muncitorilor agricoli, a întregului popor, a societății. Totul poate fi iluminat, segment cu segment sau simultan. Principiul regulativ al grupării segmentelor, conform căruia totul trebuie să fie cuprins de iluminare, corespunde unui sistem dinamic care trebuie pus în mișcare. Acesta poate fi desemnat prin singularul colectiv al unei „iluminări prin excelență", și aceasta în contrast cu uzul lingvistic francez, care, ca întotdeauna, este mult mai empiric. *Iluminismul* este unul dintre acele concepte plurale care, la fel ca *progresul lui Condorcet* , apar în mod obișnuit în franceză, fără a impune niciodată colectivul singular, activ și sistematic, așa cum este cazul în limba noastră. Acest lucru este relevant și în limbajul juridic, într-un sens pertinent din punct de vedere juridic, deoarece depersonalizarea puterii, așa cum a fost concepută și promovată începând cu secolul al XVIII-lea, chiar până la punctul de a imagina o societate fără putere, depinde de colective singulare care elimină toate determinările personale. De la „liderul statului" - conform *Allgemeines Landrecht* din 1794 - trecem la „Statul în general". În acest fel, puterea poate fi depersonalizată. Acest colectiv singular adăpostește potențialul semantic care a servit drept premisă pentru concepția și dezvoltarea în secolul al XIX-lea a diferitelor doctrine și teorii juridice ale statului.

Am menționat șase criterii legate de potențialele semantice și pragmatice generale, susceptibile de formalizare. Apare acolo un concept epocal care nu privește spre trecut, ci mai degrabă își definește propriul...

„Codificare juridică prusacă realizată sub domniile lui Frederic cel Mare și Frederic William al II-lea. (*Nota traducătorului)* rioilo; este, de asemenea, un concept de activitate, un concept dinamic de acțiune cu o structură temporală internă care antrenează ideologizarea și saturația ideologică a conceptului și, în final,

există caracterul polemic al unui concept fundamental, care, ca colectiv singular, devine inevitabil: trebuie să-l folosesc dacă vreau să mă fac înțeles. Toate acestea sunt, fără îndoială, valabile pentru conceptul nostru de iluminism până la 1800."

În acest moment, trebuie să fac două observații istorice cu privire la utilizarea lingvistică germană din acea perioadă, adică observații bazate pe dovezi empirice. Prima observație se referă la faptul că Iluminismul german a avut un caracter fundamental religios. Limbajul Iluminismului francez este anticlerical, opus Bisericii naționale, deoarece Biserica națională franceză exercita un cvasi-monopol asupra intoleranței. În conflictul său cu Sorbona, cu facultățile de Teologie, cu cenzura și, de asemenea, cu tribunalele Inchiziției, Iluminismul francez a reacționat inevitabil într-o manieră intolerantă, anticlericală și antiteologică. În Germania secolului al XVIII-lea, într-un context în care confesiunile erau organizate pe picior de egalitate conform legii imperiale, obligate instituțional la un fel de compromis, Iluminismul a fost de la bun început un Iluminism supra-confesional, conceput nu într-un sens antistatal sau anticlerical, ci mai degrabă într-unul supra-ecleziastic și, în acest sens, religios. Nu este întâmplător faptul că apare atunci noul concept de „religiozitate".

Aceasta ne aduce la a doua observație istorică, și anume că conceptul de Iluminism s-a decolorat sau a dispărut prea repede pentru a rămâne general acceptat. Hegel a vorbit cu aprobare generală despre goliciunea și lipsa de conținut a „micii Iluminisme" *[Aufklarere],* Leo a vorbit despre „mica Iluminism" *[Aufklaricht].* Variantele criticii ideologiei au devenit foarte repede sloganuri care l-au obligat pe Droysen să pună „Iluminismul" între ghilimele. Această prăbușire se datorează faptului că, între timp, *în germană a fost inventat un concept care* a realizat postulatul emancipator al Iluminismului mult mai consecvent: conceptul de *Bildung**. Când plecăm de la premisa că condițiile heteronome trebuie transformate în autodeterminare autonomă, este ușor să acceptăm sugestia de a continua să operăm cu conceptul de *Bildung.* „Iluminismul " a permis întotdeauna să se conceapă iluminarea din exterior și de sus. Doar autoiluminarea duce la *Bildung.* Iar *Bildung* este *eo ipso Selbst bildung* [autoformare]. Conceptul de *Bildung* , așa cum apare în jurul anului 1800, este conceput atât tranzitiv, cât și intranzitiv. *Bildung* este *Selbstbildung-ul* individului, fiind în același timp orientat activ către

Vezi *mai sus* eseul «Despre structura antropologică și semantică a lui *Bil* -</mzg», pp. 49-93 (Nota *traducătorului*)

exteriorul prin cuprinderea și organizarea societății, statului, poporului, națiunii și culturii.

Un domeniu interesant în care *Selbstbildung* a fost deosebit de activă este existența a două sexe la ființele umane. În acest moment, observăm cum conceptul de *Bildung* corespunde cel mai bine modelului antropologic fundamental, care poate fi atribuit Iluminismului din perspectiva istoriei teoriei. Dacă împlinirea ființei umane trebuie căutată și găsită în faptul de a fi formată din două sexe, diferența sexuală face parte din înțelegerea de sine a celor care doresc să se formeze *sau* a celor care se știu formați . Recunoașterea în și de către ceilalți devine un element al *Selbstbildung.* În măsura în care o persoană dorește să se conceapă ca o ființă autonomă și independentă, ea dorește și să internalizeze iubirea, care se găsește în primul rând în existența a două sexe. Acest sens, dobândit în așa-numitul romantism, este o consecință a Iluminismului antropologic. Cu toate acestea, conceptul de Iluminism nu a fost adecvat pentru a-l înțelege și articula. Acum știm: iluminarea sexuală nu este același lucru cu iubirea. Ceea ce iubirea promite și poate împlini nu poate fi realizat prin iluminarea sexuală. De fapt, *dezvoltarea personală* între sexe era un tabu în limbajul Iluminismului. Senzualitatea era, pentru filosofia iluministă, în primul rând un impuls josnic care trebuia direcționat, corectat, îmblânzit sau controlat de sus sau, dimpotrivă, un impuls care trebuia dezlănțuit; în orice caz, era doar o parte a existenței umane. Doar *Bildung (educația)* pretindea că o integrează pe deplin în *dezvoltarea personală.*

IV.

Aceasta mă conduce la întrebarea dacă criteriile prezentate cu privire la conceptul de Iluminism sunt transferabile. Până în prezent, s-au făcut încercări de a clasifica, printr-un singur concept, anumite aspecte care au dezlănțuit potențial semantic și pragmatic inovator la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Aplicarea acestor categorii la restul limbii acționează ca o cheie magică, dezvăluind rapid cum o multitudine de concepte posedau o forță inovatoare similară. Voi menționa doar câteva elemente.

În primul rând, un cuvânt de precauție cu privire la *conceptele dinamice ale mișcării [dynamische Bewegungsbegriffe] - pentru* Kant, chiar conceptul de iluminism era unul dintre ele. Ne confruntăm direct cu concepte temporale fundamentale, de neînlocuit, cum ar fi istoria, progresul, evoluția, emanciparea, revoluția *și* criza. Toate acestea sunt concepte dinamice ale mișcării orientate temporal, care îndeplinesc funcții analoage cu „iluminismul". Prin repetiția lor dinamică, trebuie să aibă loc o transformare structurală orientată spre un viitor deschis.

În general, constatăm transformarea, comună la acea vreme, de la verb la substantiv. Cuvintele „progres" *[fortschreiten] și* „a dezvolta" *[entwickeln]*

erau vechi; „progres" *[Fortschritt]* și „ evoluție" *[Entwicklung]* erau mai recente. Cuvântul „ emancipare" *[Emanzipation]* era, de asemenea, vechi, un concept juridic roman. Totuși, ceea ce i s-a atașat acestui cuvânt vechi sub forma unui concept nou, înlocuindu-l pe cel vechi, este acesta: „emanciparea" nu mai este concepută ca posibilitatea repetitivă generațională de a fi emancipat, ci este înțeleasă progresiv ca o autoemancipare autonomă, care programează un concept liniar, ireversibil și orientat spre viitor. Acest concept, tipic filosofiei istoriei, nu se mai repetă din generație în generație; în realitate, trebuie să aibă loc o eliberare de natură generală. În acest sens, trebuie menționat că conceptul de emancipare - ca în cazul Iluminismului - a rămas în mare măsură controlat din exterior. Multe utilizări ale cuvântului în secolul al XIX-lea reflectă încă acel concept pasiv de emancipare, care își are originea în dreptul roman și, ca atare, a devenit parte a istoriei. În special, în cazul emancipării evreilor, este clar că mulți utilizatori ai cuvântului „emancipare" învăluit în retorica creștină au cerut ca evreii să se convertească la creștinism ca singura cale către emancipare, ceea ce contrazice absurd sensul modern al emancipării și, de fapt, *nu* face apel la autonomia personalității evreiești. Acest lucru este valabil pentru multe utilizări ale cuvântului, poate cu excepția lui Humboldt și Hardenberg. Cu toate acestea, în general, această emancipare orientată spre exterior și de sus în jos, care ignoră *autodezvoltarea* și autonomia, a constituit încă utilizarea lingvistică predominantă a cuvântului „emancipare" în limba germană în secolul al XIX-lea.

În cazul „istoriei", este clar că anterior era un concept plural, referindu-se la o multiplicitate de istorii concrete și că numai prin convergența „istoriei" *[Geschichte]* și a „Istoriei" *[Historie]* devine un concept reflexiv. În jurul anului 1780, noul concept cuprinde condițiile istoriilor reale și condițiile istoriilor posibile cu condițiile cunoașterii lor. Condițiile acestei noi istorii și condițiile cunoașterii sale sunt întruchipate într-un concept comun: cel de „istorie însăși", „istorie în general", care este, așa cum a definit-o corect Koster, identic cu „teoria istoriei". Este un concept reflexiv care, analog cu „iluminismul", nu poate fi conceput decât ca un colectiv singular. Istoria fără subiect, care devine propriul său subiect, și istoria fără obiect, care devine propriul său obiect, sunt

un colectiv teoretic unic, extrem de abstract, fără de care nu pot fi concepute condițiile tuturor istoriilor posibile (plural). De aceea, acest nou concept a devenit atât de central; de atunci este foarte dificil pentru oameni să gândească și să argumenteze fără el, chiar dacă teoretic este un concept extrem de pretențios și, prin urmare, contestabil.

Același lucru este valabil – așa cum am menționat deja – și pentru „progres". Acesta se referă la suma progresului individual în cadrul unui colectiv singular – în franceză, *progresul* este încă conceput aditiv și la plural – ca „Iluminism prin excelență", evocând sau indicând o singură direcție. Acest aspect este deosebit de clar în conceptul de revoluție. Până la mijlocul secolului al XVIII-lea, conceptul de revoluție era un concept de repetiție, presupunând și, de asemenea, făcând vizibilă repetarea unor structuri fundamentale identice. În acest sens, selecția politică a formelor posibile de guvernare era limitată, în termeni aristotelici, la monarhie, democrație și aristocrație și formele lor corupte respective – determinate într-o oarecare măsură antropologic. Toate teoriile revoluției formulate până la mijlocul secolului al XVIII-lea – cu unele variații – au tematizat fundamental această structură a repetiției. Până în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, „revoluția" nu a devenit un concept orientat spre un scop, unul care se referă la o transformare structurală către un viitor deschis ce inițiază un proces ireversibil. „Revoluția" devine, de asemenea, în domeniul praxisului, o anticipare care, analog progresului și istoriei, face din viitor ceva unic și nou, ceva care, din momentul în care se produce, este dincolo de orice comparație. În cele din urmă, noul concept de evoluție se referă la o evoluție mai degrabă automată, o devenire care transcende indivizii, astfel încât, în comparație cu acesta, conceptul mai activ de „progres" este mai impregnat de autonomie. „Evoluția" este în general concepută intranzitiv, deși indică și într-o direcție dorită, astfel încât și în acest caz se referă la elementul activ de deslușire și iluminare în multe dintre semnificațiile sale. Toate aceste concepte de mișcare au în comun faptul că posedă sau generează, ca colective singulare și analoge iluminării, o teorie a acțiunii.

Un al doilea grup se încadrează mai mult în sfera limbajului juridic. În acest caz, se face referire la „Stat", dar și la „libertate" și „justiție", la „fraternitate " și „egalitate". Acestea sunt sloganuri care, însă, în calitatea lor de colective singulare, exercită constrângeri sistemice. În momentul în care aceste concepte sunt concepute, și în mod necesar, ca colective singulare, ele exercită un minim de constrângeri sistemice care influențează compilații majore de legi. Motivul este că concepte politice călăuzitoare, cum ar fi „libertatea", „egalitatea" și „fraternitatea", reprezintă o revendicare universală absolută, care trebuie armonizată constant cu cazuri concrete opuse, fără a-și pierde validitatea generală în acest proces. Astfel, toată legislația și implementarea acesteia se trezesc nevoite să fie fundamentate în termeni juridici și sociologici, în cadrul unei filozofii a istoriei sau al unui alt

cadru, pentru a fi eficiente. Libertatea în *sine* este ceva distinct de diversele libertăți concrete sub formă de privilegii. Iar justiția în contextul unui anumit privilegiu era ceva diferit de justiția *în sine,* care, în sensul de *iustitia,* ar trebui aplicată în mod egal tuturor. „Fraternitatea ", ca abstracțiune și ca colectiv singular, este, de asemenea, ceva complet diferit de o *fraternitate,* care, fiind o corporație concretă, ar putea fi realizată empiric. Fraternitatea modernă, pe de altă parte, include un postulat cu o constrângere temporală: să se dezvolte până la fraternitatea națională sau chiar universală, lucru care a fost încercat în momente diferite - în funcție de sistemul politic și de situația revoluționară. Același lucru este valabil și pentru „egalitate". Egalitatea, ca abstracțiune colectivă, posedă un mesaj universal, spre deosebire de egalitatea legată de * *suum cuique** din dreptul roman, care implică un grup de destinatari diferențiați prin clasă socială. Prin aceasta, am conturat categoric un grup de colective inovatoare unice care au exercitat o constrângere sistemică în domeniul juridic, o constrângere care înainte de secolul AL XVIII-LEA nu fusese exercitată în acest mod și care nici nu ar fi putut fi exercitată.

Acestui grup i se adaugă un altul de actori politici care, fără excepție, se cristalizează în conceptul de Stat. Aproape niciun alt concept nu s-a transformat atât de mult și nu a dobândit o forță inovatoare atât de mare precum conceptul de Stat. Multă vreme, a fost un concept sociopolitic și, mai mult, un concept juridic central. Ceea ce este deosebit de interesant la conceptul german de Stat *[Staat] este* că, influențat de cuvântul francez * - *état** , derivă din latinescul * *status** și, de asemenea, din germanul * *Statt* * [loc]. Câmpuri lexicale convergente care au condus la conceptul modern de Stat. Cu toate acestea, până în secolul al XVIII-lea, „Stat" era un concept plural, care, ca denumire a *statutului* , presupunea întotdeauna alte *statusuri.* Adică, era un concept plural care în niciun caz nu putea fi redus la un sens singular. Utilizarea *statutului* pentru a desemna o stare într-un context staționar implica existența altor staturi. Fie că se referea la curte, pe care regele o revendică, fie la *statutul* țărănimii , al cetățenilor/burgheziei sau al clerului - există o varietate aproape infinită - *statutul* este întotdeauna un concept plural. În jurul anului 1800, intră în acțiune un fel de catalizator, iar conceptul de Stat se condensează într-un colectiv singular. Conceptul tradițional de stare devine un concept de opoziție și este exclus, ceea ce se întâmplă tocmai în momentul în care devine posibil să se conceapă „Statul ca atare", care cuprinde și transcende toate starele.

Simultan. În acel moment, conceptul de Stat a devenit un concept colectiv superior care cuprinde sau chiar suprimă pluralitatea claselor sociale. Din conceptul plural de *statut,* conceptul de Stat a apărut ca un colectiv singular al modernității. Odată ce conceptul a devenit indispensabil și, prin urmare, politic, nicio diagnoză a unei societăți nu poate fi pusă fără conceptul de Stat. Un exemplu al măsurii în care „Stat" în germană este menit a fi un termen exclusiv politic, într-un mod mai puțin accentuat decât în alte limbi vecine, este că, printre noi, este imposibil să vorbim colocvial despre „starea lucrurilor" *[Staal der Dinge],* spre deosebire de francezul *état des choses* sau englezesc *state of affairs* . Nici în franceză, nici în engleză, *état* sau *state* nu au atins caracterul semantic și pragmatic al colectivului singular, inerent termenului german „Stat". Conceptul emfatic de „Stat" în germană blochează utilizarea colocvială a cuvântului, care stă la baza conceptului. Abia atunci când Statul își pierde suveranitatea, adică, fără îndoială, din 1918 încoace, este posibil să se utilizeze conceptul de „Stat" – așa cum face Luhmann – ca un subcaz al „societății". Cu toate acestea, în general, teoriile societății trebuie să includă în continuare Statul politic. Inevitabilitatea sa semantică explică natura sa controversată. Odată cu stabilirea singularului colectiv, a devenit posibilă generarea unei multiplicități de definiții care, de atunci încolo, permit o diferențiere partizană a conceptului de Stat: avem Statul monarhic, Statul putere, Statul bunăstării, Statul de drept, Statul național, Statul social, chiar și *Statul Führerului,* în ciuda anihilării statului însuși. Toate aceste concepte de Stat sunt înzestrate cu un conținut nou în funcție de diferite interese politice, cu scopul de a participa la instituție sau de a o revendica. Cu alte cuvinte, „Statul" a devenit un concept esențial, așa cum fusese temporar „Iluminismul" și a redevenit în jurul anului 1968.

Forța inovatoare inerentă conceptului de Stat în secolul al XIX-lea lipsea anterior din sensurile tradiționale ale cuvintelor *„stare" sau „statut". Ca și cuvinte,* acestea nu erau inovatoare. Numai prin *conceptul colectiv singular* , transmis prin cuvântul antic, au fost dezlănțuite potențialele semantice și pragmatice inovatoare descrise mai sus. Același lucru este valabil și pentru „istorie", „progres", „evoluție", „eticizare", „stat", „libertate" și „justiție". Cuvintele sunt antice, dar conceptele care, începând cu Iluminismul, au fost legate de ele au dezvoltat o forță și un dinamism nemaivăzute până atunci.

În concluzie, aș dori să menționez un grup de *neologisme* care au apărut și ca *cuvinte* în secolul al XVIII-lea sau la începutul secolului al XIX-lea. Acestea sunt, așa cum aș vrea să le numesc, *concepte temporare de compensare.* Primul care apare este „patriotism". Acest neologism a apărut la începutul secolului al XVIII-lea, inventat în Franța și curând legat de *cetățean,* adevăratul cetățean al statului, care, în locul *burghezului* și în opoziție cu acesta, urma să pună în aplicare și să desăvârșească patriotismul. Această nouă opoziție retorică își are originea la Diderot în *Enciclopedie.* De atunci, *burghezul* a fost retrogradat în sfera apolitică a economiei. Înainte de

Diderot, cele două concepte erau încă interschimbabile. *Citoyen versus burghez:* această opoziție a fost reformulată atunci când a căzut în urma futurist a patriotismului, pe care numai *cetățeanul* îl putea realiza. Pe această temelie se bazează „cosmopolitismul", care, într-un fel, a fost menit să fie mișcarea internațională a tuturor patrioților și care, mult timp, nu a putut fi perceput ca un concept opus „patriotismului". A fost urmat curând de „republicanism", care, odată cu instaurarea unei republici, nu se mai referea la una dintre cele trei forme posibile de guvernare, ci mai degrabă la o formă de democrație alături de monarhie și aristocrație. Republica republicanismului dinamic este din nou folosită ca un concept superior în sensul clasic al lui Cicero: este identificată cu *însăși constituția autentică.* Republicanismul este un concept de mișcare care aspiră să stabilească constituția autentică a unei republici în detrimentul oricărei monarhii sau aristocrații. Acest lucru este valabil în mod analog pentru „democratism", înțeles ca conceptul anti-establishment prin excelență, care invocă tocmai aceste structuri *de* acțiune cu un scop ireversibil situat într-un viitor deschis. Până când această democrație nu va fi realizată, trăim într-o stare de depravare. Același lucru este valabil și pentru „liberalism" considerat ca un concept de mișcare care a întronat conceptul de stat de drept, excluzând toate celelalte definiții ale statului, care erau considerate ilegale. În final, voi menționa „conservatorismul" ca un concept reacționar. Conservatorii nu au vrut să se întruchipeze într-un concept cu sufixul -ism; cu toate acestea, nu au putut evita să fie categorizați drept mișcări, chiar dacă, *prin definiție,* nu căutau compensații viitoare. „Socialism" și „comunism" sunt următoarele concepte din această serie. Socialismul este un cuvânt vechi, dar ca și concept, a fost complet redefinit în *perioada Vormärz.* Apoi a apărut „naționalism"; cuvântul își are originea în constituțiile universitare medievale . În jurul anului 1900 s-a infiltrat în vocabularul politic, mai întâi în Franța și apoi în Germania, mai ales după 1918. În cele din urmă, avem „fascism", „național-socialism" sau „socialism într-o singură țară", care semantic se acordă cu național-socialismul.

Toate aceste concepte, care posedă o structură de mișcare analoagă conceptului de ilustrație și care cer să fie realizate într-un viitor deschis, au aceeași tipologie: sunt concepte temporare de compensare. Adică, conținutul experiențial care a fost

Semnificația inerentă a patriotismului atunci când a fost inventat era egală cu zero sau, în cel mult, consta în dispoziția psihică a celor care foloseau cuvântul. Dacă iau partea „patriotismului", adopt o poziție, o opinie sau o mentalitate patriotică, dar patriotismul ca mișcare de masă, ca curs de acțiune, ca mijloc de integrare a cetățenilor nu exista încă atunci când a fost creat conceptul. Cu toate acestea, a fost astfel pus în mișcare *și* activat în Revoluția Franceză, fiind ulterior folosit pe scară largă în războaiele de conversie care au internaționalizat patriotismul în numele cosmopolitismului. Acest lucru este valabil și în cazul „republicanismului". Un cuvânt care inițial, când a fost creat în epoca monarhiilor pure, nu avea niciun conținut real. Cu toate acestea, din momentul în care acest concept de mișcare a apărut ca un concept programatic de acțiune, programul său a fost treptat întruchipat în realitate până când a fost împlinit temporar în timpul Revoluției Franceze. Cu multe întreruperi, republicanismul a ajuns să cuprindă întreaga Franță și, în cele din urmă, și restul Europei. Ceva similar este valabil - măsurat regional - în secolul al XX-lea pentru cazul „socialismului". Singurul concept al unei mișcări de acest fel care, prin definiție, *nu s-a* materializat încă este cel de „comunism". Chiar și comuniștii înșiși, bazându-se pe propria lor teorie, nu au susținut niciodată că comunismul a fost vreodată realizat. Nu mă refer la comunele care au existat empiric sub forma unor grupuri particulare, ci la programul marxist al comunismului, care se va realiza doar dacă este universal. Adică, singurul concept care, prin însăși definiția sa, nu s-a împlinit încă este cel de comunism. Această caracteristică nu se aplică - din păcate - „naționalismului", „fascismului", „național-socialismului" sau doctrinei staliniste a „socialismului într-o singură țară".

O parte din structura de bază a acestor concepte de mișcare constă în faptul că au apărut analog Iluminismului, că au fost întotdeauna concepute cu un element de iluminare. Realizarea practică a acestor concepte - îndeplinirea anticipărilor la care se referă - necesită un minim de iluminare pentru a le aduce la bun sfârșit, fie prin acțiunile activiștilor politici, fie prin dispoziția receptivă a câtorva cetățeni activi. Odată cu apariția acestor concepte de mișcare, s-a înregistrat parțial și s-a generat parțial o presiune constantă de a acționa. Și structura semantică de bază este păstrată: cu cât mai puțină experiență este conținută în aceste concepte, cu atât mai mare este așteptarea legată de ele. Cu cât sunt îndeplinite mai multe așteptări, cu atât experiența va fi mai saturată, fie într-un sens pozitiv, fie negativ. Aceasta este logica conceptelor călăuzitoare care ne-au însoțit și ne-au mobilizat încă din secolul al XVIII-lea. La începutul secolului al XXI-lea, s-ar putea să fim curioși să știm dacă și când acestea vor fi repetate cu un vocabular nou.

Cu acestea în vederea trecerii la reflecția finală. A fost schițată o tipologie pragmatică a conceptelor fundamentale care au apărut sau au fost inventate în secolul al XVII-lea și a fost descris potențialul lor de inovație semantică și pragmatică în diferitele lor variante. Aș dori să fac următoarea sugestie celor

care încearcă să catalogheze aceste inovații din istoria limbajului.

Limbajul juridic, în special limbajul juridic, dar acest lucru se aplică și limbajului politic și social, a fost până în secolul al XVIII-lea în primul rând o *înregistrare a experiențelor.* Conceptele utilizate, create sau descoperite înregistrau ceea ce exista deja în realitate. Ele reflectau retroactiv în concept ceea ce exista în experiență sau ceea ce se schimbase în timp.

Un bun exemplu este conceptul nostru de federație *[Bund],* care își are originile în limba germană și, prin urmare, nu este un concept tradus din *foedus, confoederatio, amicitia* sau termeni similari. Conceptul de federație a apărut după aproximativ două generații de evoluție orală. Forma de organizare desemnată ulterior drept „federație" a fost inițial invocată verbal. Ne „unim", ne „coaliționăm", ne „impunem obligații" unii altora. Astfel sau similare erau formulele verbale de acțiune, care conțineau pretenții juridice reciproce , cel mai adesea obligații juridice limitate în timp. Existența unor „uniuni" *['erbündnisse] din ce în ce mai numeroase* , jurate verbal și cu putere de lege, create tot printr-o strângere de mână, capabile să acționeze instituțional, a dat naștere conceptului de „federație" ca un colectiv unic *ex post,* comparativ cu conceptele plurale anterioare de acțiune. De atunci încolo a fost posibilă semnarea unui acord de „federație" bazat pe o îndelungată experiență și (ca și în cazul „societății" sau „asociației") să se teoretizeze conceptul de „federație" în domeniul limbajului juridic.

O structură similară, care a dus și de la „a ilustra" la „iluminare ", permite, folosind terminologia științifică, un *concept de înregistrare a experienței [Erfahrungsregistraturbegriff].* În primul rând, conceptele tradiționale, politice și încărcate de teorie, în măsura în care se condensează în singulare colective sau se dovedesc potrivite pentru teoretizare ca substantive, sunt concepte retrospective. Fiecare determinare nouă, complementară, se bazează pe o extindere a experienței. Acesta este primul model fundamental, care există, în mod firesc, și astăzi. Cu toate acestea, a fost predominant doar până în secolul al XVIII-lea.

Începând cu secolul al XVIII-lea, găsim dovezi că, din punct de vedere conceptual, noile experiențe pot fi declanșate, create sau inițiate în moduri nemaivăzute până acum. Acest lucru poate fi exemplificat în structura conceptelor.

compensații temporare. Prin luarea de partea „patriotismului", „publicanismului" sau „democratismului", se dau naștere la posibile experiențe care nu au fost încă avute în acest fel, dar care par fezabile. În acest sens, acestea sunt *concepte creatoare de experiență (Erfahrungsstiftungsbegnlp),* care nu sunt în întregime fantezie pură, ci încearcă să se lege de concepte existente anterior, cu un puternic conținut juridic. „Republicanismul" se bazează pe „republică", care era deja un concept cu un puternic conținut juridic; în mod similar, „democratismul" poate fi derivat din conceptul de „democrație". Adică, existau deja concepte de experiență care ar ajuta de acum înainte la crearea de noi experiențe. Aceste concepte creatoare de experiență posedă aceeași structură de bază pe care am încercat să o arăt la început în conceptul de ilustrare.

Un concept frumos pentru crearea de experiență este conceptul de *republică federală [Bundesrepublik],* care a apărut în a doua treime a secolului al XVIII-lea în cadrul Sfântului Imperiu Roman. Acest imperiu, considerat în ansamblu, nu era o federație, dar prezenta o multitudine de structuri federale - circumscripții, ligi, uniuni etc. - în cadrul unei societăți feudale de stat. Montesquieu a fost primul care a propus termenul *République fédérale ca expresie a unei astfel de structuri,* pe care Johannes Müller a tradus-o prin „republică federală", ceva ce nu exista încă în această formă. Cu toate acestea, structurile constituționale ale Imperiului German posedau, potențial, toate elementele necesare unei republici federale. Egalitatea membrilor, indiferent dacă era între prinți, stări sau orașe, putea instituționaliza, prin noi acorduri, propunerile federale din trecut, astfel încât, chiar și fără împărat și fără *Reichstag* , se putea crea un foedus . Acest lucru s-a realizat într-o măsură mai mare sau mai mică în timpul secolului al XIX-lea, mai întâi în sens monarhic, apoi republican sau combinând ambele. „Republica federală" a funcționat astfel ca un concept care a creat experiență, derivând din experiența trecută și posibile organizări pentru viitor. Acesta este tipul de concept care s-a extins în secolul al XVIII-lea și care, în general, a pătruns vocabularul secolului al XIX-lea. Acel secol prezintă o multitudine de concepte care au creat experiență, ceea ce ne obligă să plecăm de la presupunerea că aceste contribuții lingvistice au precedat realitatea și nu au fost simple epifenomene.

Ultimul concept care se diferențiază în această serie de clase de con, < p tos este conceptul de așteptare pură, un concept al viitorului care în momentul inventării sale nu conține experiență. *Liga Națiunilor [Völkerbund] a lui Kant* , care a apărut pentru prima dată în 1919, aparține acestei serii. M-am referit deja la „comunism", care *prin definiție* nu a apărut încă. Dar este parțial aplicabil și „statului", căruia i se atribuie a fi o instituție pură, care a fost transformată într-un concept de așteptare.

În momentul în care apare colectivul singular „Stat", are loc o transpunere semantică, care ia amploare în jurul anului 1800. Acest „ Stat în general" devine, pentru mulți teoreticieni, un concept al istoriei: pentru Fries și Krug, ca să-i menționăm pe kantieni și, bineînțeles, pentru Fichte, pentru care Statul deschis spre viitor are datoria de a se autodesființa prin educarea cetățenilor pentru a fi autonomi. Prin urmare, „Statul educator" *[Erziehungsstaaf] al lui Fichte* este definit și ca „Statul viitorului". Sarcina Statului viitorului este de a se autodesființa și de a face orice putere dispensabilă. Tocmai aceasta este așteptarea pe care Marx a dedus-o și el din acest concept. Fichte a conceput-o mai devreme și era deja prezentă la Kant. În contextul filosofiei istoriei, „Statul" a devenit un concept pur de așteptări, care a impus instituționalizarea componentelor juridice și sociale ale transformării. Doar un „Stat" poate fi supus constant reformei. Prin urmare, structura internă dinamică și temporală pe care am observat-o în conceptul de Iluminism se regăsește în utilizarea lingvistică din secolul al XIX-lea a unor concepte instituționale precum „Stat". Indiferent de ce se întâmplă cu Statul în secolul al XXI-lea sau ce îi ia locul, potențialul transformator dezlănțuit de Iluminism va fi, fără îndoială, întruchipat în concepte noi. Reflecția asupra istoriei rămâne o întreprindere riscantă; înțelegerea ei necesită o reevaluare constantă.

13

TREI LUMI BURGEZE?
Către o semantică comparativă a societății civile/burgheze
†††††††††††††††††††††
din Germania, Anglia și Franța

1. CLARIFICARE PRELIMINARĂ DE NATURĂ METODOLOGICĂ ȘI TEORETICO-ISTORICĂ

Când vorbim despre burghezie, ne gândim cel mai adesea la o formațiune socială modernă ale cărei origini par să se afle în mod clar în Revoluția Franceză *și* Revoluția Industrială . Când vorbim despre societatea civilă, putem face aluzie la același fenomen, dar, procedând astfel, intrăm pe terenul schimbător al unei tradiții milenare. „Societatea civilă”, société *civile* sau *societatea civilă* sunt, din perspectiva istoriei limbajului, traduceri din latină. Ele se referă la romana *societas civilis* , care, la rândul ei, avea ca model terminologic grecescul *koinonia politike* . Din perspectiva unei simple istorii a limbajului, ne confruntăm cu un fenomen de o continuitate surprinzătoare, iar ceea ce spuneau Aristotel sau Cicero despre „societatea civilă” nu este nicidecum complet depășit. În istoria cuvintelor, există concepte legate de libera autoorganizare politică care nu pot fi șterse din experiența europeană. În acest sens, ideea că cetățenii se pot sau ar trebui să se guverneze singuri este un conținut semantic care nu a fost niciodată eliminat din conceptul de „societate civilă”. Definiția teoretică a *cives*- ului unei *societati civilis* face întotdeauna aluzie la autodeterminarea politică a celor care exercită puterea ca cetățeni liberi, fie asupra lor înșiși, fie asupra altora, fie, în cazul democrației, prin alternarea puterii, astfel încât, teoretic, conducătorul și guvernații coincid. Există elemente normative care, o

---

†††††††††††††††††††††societate burgheză.

1. Următoarele secțiuni, concepute într-o formă unitară, sunt opera lui Reinhart Koselleck (1), Ulrike Spree (2) și Willibald Steinmetz (3).

În ciuda schimbării situațiilor politice și sociale, a intensificării lor în timp și a naturii lor controversate, aceste idei s-au păstrat, cel puțin în istoria teoriei societății civile europene. Ideea că doar cei care dețin funcții politice - fie într-o comunitate sau oraș, într-o moșie sau corporație, într-un teritoriu sau stat, fie ca prinț - și care exercită puterea - asupra lor înșiși, asupra altora sau împreună cu alții - pot fi cetățeni constituie o generalizare formală al cărei sens, derivat din constituția grecească * *polis** , *din *polites*, *civis*, *cetățean** și, de asemenea, *cetățean*, nu s-a pierdut niciodată. În acest sens, „societatea civilă" și echivalentele sale sunt atât tradiționale, cât și moderne.

Atunci când discutăm despre societatea civilă modernă și ne referim la aceasta ca „societate civilă", aparent legând-o de prezent, trebuie să luăm în considerare straturile tradiționale de semnificație ale acestui concept. Astfel, așa-numitul stat de drept sau înalta apreciere sociologică pentru rolul stabilizator al claselor de mijloc într-o comunitate se numără printre afirmațiile lui Aristotel care apar în mod repetat în fiecare transformare istorică pentru a caracteriza o societate civilă. Ceva similar este valabil și în ceea ce privește contribuția bogăției de mijloc la menținerea stabilității, rolul de mediere al nobilimii între popor și prinț, precum și rolul de mediere al „claselor de mijloc" între nobilime și clasele inferioare. Acest tip de determinare a diferitelor poziții a putut fi întotdeauna urmărit până la Aristotel.

Totuși, conceptele de *Bürger* și *bürgerliche Gesellschaft* nu se caracterizează doar prin faptul că și-au păstrat conținutul normativ pe termen lung și prin faptul că l-au făcut mereu accesibil; în realitate, aceste formațiuni conceptuale se refereau și la situații particulare, situații, așadar, în care obiectivul era de a surprinde lingvistic ceea ce era conceput în manifestarea sa concretă cu conceptul respectiv. Aristotel și-a bazat *koinonia politike,* conform experienței, pe sclavi *și* meteci, cărora le lipseau prin natura lor drepturile cetățenești. Munca nu era un criteriu de calificare pentru participarea la puterea politică. Dimpotrivă, se întâmplă în modernitate, mai precis de la Locke încoace, care a definit munca ca o precondiție pentru proprietate și proprietatea ca o precondiție pentru drepturile politice.

Prin trei faze fundamentale, componentele specific urbane ale conceptului de societate civilă au fost modificate, îmbogățite și chiar eliminate, depășind astfel legătura lor inițială cu continuitatea urbană. Din secolul I î.Hr. încoace, drepturile de cetățenie romană au fost extinse progresiv până la extinderea finală - în anul 212 d.Hr. - la toți locuitorii liberi ai Imperiului Roman. Acest lucru a făcut posibilă dubla cetățenie: cea a comunității natale și cea a unei mari organizații politice, lucru care de atunci încolo...

Din punct de vedere structural, putea fi repetată oricând. În acest context, doctrina stoică a dobândit un sens și mai larg, și anume, acela de a include nu doar toți cetățenii, ci toți oamenii ca membri ai unei *societăți umane* .

Influențată de doctrina stoică a existenței a două societăți , una mai limitată și cealaltă umană, a doua transformare semantică fundamentală provine din doctrina lui Augustin despre cele două *cetăți.* Cetățenia în *cetatea lui Dumnezeu* putea include orice persoană, indiferent de sex, vârstă, rasă sau statut social și politic. Participarea la Statul lui Dumnezeu îi acorda unui creștin calitățile spirituale ale unui cetățean, indiferent de situația sa pământească sau lumească. Elemente ale acestei tradiții intelectuale sau spirituale extrapolitice sunt încă păstrate în conceptul german de cetățean/burghez cultivat *(Bildungsbürger)* și de intelectual .

În al treilea rând, o transformare fundamentală de amploare similară a avut loc în perioada modernă timpurie. Aceasta a ajutat termenul „societate civilă" să dobândească sensul său actual. Până bine în secolul al XVII-lea, în tradiția lingvistică latină a Europei, era clar că doar cei care exercitau puterea puteau fi considerați *civis* . Orice proprietar de pământ care deținea o casă și o fermă, soție, copii și servitori „intern" și „intern" avea dreptul să exercite puterea politică „extern": ca membru al sistemului judiciar sau al administrației unei comunități, ca membru sau reprezentant al unei stări și, în final și mai presus de toate, ca prinț sau domn al unui teritoriu. Conform acestei teorii tradiționale, care provenea dintr-un sistem de stări, țăranii liberi, cetățenii unui oraș și membrii nobilimii inferioare și superioare erau întotdeauna *cives* ai *societatis civilis.* Din Evul Mediu înalt încoace, o caracteristică a acestui sistem stăritor era aceea că era determinat politic, social și juridic simultan, fără a fi posibilă separarea empiric a acestor sfere una de cealaltă. Cu toate acestea, acest lucru s-a schimbat lent, dar profund, în timpul Epocii Moderne .

Din punct de vedere politic, stările conducătoare au pierdut teren, deoarece regele suveran și-a asumat toată puterea decizională politică. Înainte de Revoluția Franceză, acest lucru nu a fost în întregime adevărat; stările au continuat să aibă un cuvânt de spus într-o formă sau alta, dar tendința era ca vechile stări să păstreze doar privilegii legale și o poziție socială preeminentă. În afară de Anglia, unde

2. Despre istoria conceptuală, *M.* Riedel, „Bürger", *în J.* Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* voi. 1, Basel, 1971, cols. 962–966; ibid., același articol, în O. Brunner *și colab.* (eds.), *Geschichtliche Grundgriffe,* voi. 1, Stuttgart, 1972, p. 672–725 ; ibid., „Gesellschaft, bürgerliche", în *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* voi. 3, Basel, 1974, cols. 466–473; ibid., același articol, în *Geschichtliche Grundgriffe,* voi. 2, Stuttgart, 1975, p. 719–800.

Suveranitatea reședința *Regelui în Parlament,* dar puterea decizională politică a devenit domeniul monarhului și al curții sale. Din perspectiva suveranității regale, deși numai din această perspectivă, toți cetățenii au fost transformați

într-un grup de supuși. După cum afirmă lexiconul lui Zedler, cetățeanul a devenit un *subiect, un subiect* și, ca atare, nu a mai avut niciun drept de a deține puterea. „Aici, «republica» este înțeleasă ca societate civilă, compusă din conducători și supuși care s-au unit pentru conservarea și dezvoltarea binelui comun [211]." Din această grupare de supuși, a apărut încet o societate civilă orientată spre binele comun, dar care, în sfera exercitării puterii, era apolitică. Într-o variantă a definiției conceptului dată de Schlozer, era o *societate civilă fără imperiu [212].* Astfel, ideea anterior de neconceput că o societate civilă fără putere este posibilă, sau cel puțin imaginabilă, a primit formă într-un concept provizoriu. Acest potențial semantic, impregnat de o încărcătură utopică, a început să germineze în secolul al XVIII-lea.

Organizarea stratificată a societății tradiționale de stat a fost modificată nu doar politic, ci *și juridic.* Stările privilegiate, în special nobilimea și clerul, au fost brusc private de toate privilegiile lor de Revoluția Franceză, iar același lucru s-a întâmplat succesiv în restul Europei. Hegemonia nobilimii, garantată până atunci prin dreptul de naștere - așa cum era și cea a patriciatului urban - a fost supusă principiului egalității în dreptul privat. De la Revoluția Franceză încoace, puterea nu a mai putut fi un titlu juridic personal, ci mai degrabă o normă care, însă, a fost cu adevărat întărită abia de revoluțiile din 1830 și 1840. Numai în *Camera Lorzilor* și în camerele superioare au supraviețuit vechile drepturi. Teoretic, puterea a fost depersonalizată în favoarea suveranității statului, care putea fi reprezentată de un rege, un parlament sau ambele.

Vechile clase conducătoare și-au păstrat doar poziția dominantă, de care se bucuraseră întotdeauna în cadrul *societății civile* concepute pentru prima dată de Aristotel, în *sfera socială.* Reputația lor, relațiile lor, coeziunea familială, proprietățile lor, în special proprietățile imobiliare, și apropierea de instanțe au asigurat că vechile clase, în primul rând nobilimea, puteau continua să influențeze procesul decizional politic al statului. Deși nu mai aveau privilegii politice, așa cum se întâmpla în vechea organizare a societății civile, și deși nu aveau nici privilegii legale, așa cum se întâmpla în vechiul sistem de...

211 J. Zedler, *Gro/ies vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Küiistc.* vol. 31, Halle, 1742, p. 656 s.

212 AL Schlozer, *StatsAnzeigen,* voi. 17, 1792, p. 354; véase M. Riedel, «(leseli schaft, bürgerliche», cit., p. 754 s.

Și-au menținut poziția socială, adică, din secolul al XIX-lea încoace, vechile stări au continuat să fie social, într-un sens extrapolitic, puternice și influente, creatoare de stil și active.

În acest moment, ne aflăm în domeniul *societății pure ,* al societății civile moderne. Cetățenii săi nu mai erau interesați – ca să spunem exagerat – să exercite puterea politică, ci mai degrabă să participe la puterea Statului pentru a-și garanta interesele economice – și culturale și religioase. În sfera egalității juridice, care deleagă puterea politică Statului și se reflectă în constituția sa , cetățenii se mișcau într-un context de viață garantat de Stat, dar nu predeterminat de acesta. Nu mai este vorba de un context de inegalitate juridică, ci de inegalitate socială; este sfera cetățenilor muncitori și activi din punct de vedere economic în care prevala principiul capacității personale. Era vorba de a satisface zilnic nevoi mereu crescânde, a căror satisfacere stimula o dependență economică reciprocă crescândă a fiecăruia față de toți ceilalți. În acest sens, *Brockhaus* observa succint pe la mijlocul secolului:

> Uneori, noul uz lingvistic diferențiază între stat și societate sau societate civilă și înțelege aceasta din urmă ca fiind viața comună a oamenilor și relațiile care decurg din aceasta fără intervenția puterii statului, de exemplu, cele care există între diferitele clase sociale și profesionale, cele care se opun antreprenorilor și muncitorilor, producătorilor și consumatorilor [213].

Hegel a definit societatea civilă ca o sferă care, deși dependentă de stat, era independentă din punct de vedere economic - o societate civilă care, cu interesele sale individuale variate, ocupa într-un fel un spațiu apolitic între familie și stat, adoptând o formă care nu exista înainte de secolul al XIX-lea. Sau este societatea civilă/burgheză, care pentru Marx nu poate fi definită decât prin condițiile sale economice și diferențierea sa în clase sociale. Comparativ cu aceasta, politica este doar o suprastructură sau un epifenomen. În definiția controversată a unui republican francez din 1841, aceasta constă în puterea burgheziei. Ce este un burghez?, întreabă el: ieri, un sclav, un servitor; astăzi, un stăpân. „Un stăpân de astăzi. Ce este burghezia? Uniunea stăpânilor care vor munci, în beneficiul celor care muncesc, proletarii. Unde începe burghezia?" „Unde se termină proletariatul" [214][Un domn de astăzi. Ce este burghezia ? Adunarea domnilor care merg la muncă și în beneficiul cărora muncesc proletarii. Unde începe burghezia?] [Unde se termină proletariatul.] Puterea nu mai este definită politic, ci economic, mai ales prin exploatare, care are consecințe sociale revoluționare. Promovarea acestora a fost obiectivul autorului nostru, Duelen.

213*Brockhaus,* vol. 6, Leipzig, [illegible] 1852, pp. 688 s.; mulțumiri lui Wolfgang Mager pentru încântătoarea sa indicație.

214E. Duclerc și L.-A. Pagnerre, *Dictionnaire Politique,* París, 1839, 1868, «Bour geois, Bourgeoisie», p. 165.

Trebuie făcută o avertizare istorico-conceptuală pentru a face înțeleasă transformarea fundamentală a vechii societăți civile *politice* în societatea civilă/burgheză determinată. .... Niciodată. Este vorba despre extinderea conceptului de economie, care din secolul al XVIII-lea a devenit potrivit pentru teoretizare, făcând accesibile noilor experiențe. De la greci până în secolul al XVIII-lea, teoria oikos-ului *se* referea la economia domestică și la administrarea internă a unei case. Acest concept de economie, delimitat, concret și încărcat de experiență, a fost extins din secolul al XVIII-lea, oarecum dogmatizat de Adam Smith. Economia a fost separată de triada aristotelică etică, economie și politică pentru a se diferenția ca o sferă autonomă a unei societăți civile/burgheze, care nu mai putea fi înțeleasă în sensul său modern ca fiind ghidată exclusiv de interesul propriu. Din acel moment, „economia" se referă la integrarea și creșterea constantă a nevoilor într-un spațiu mai larg: teritorial, statal, național și, în final, global. Este sfera societății industriale, concepută de acum înainte ca „burgheză", care nu se limitează la un Stat dependent de capital, condus de știință și tehnologie. Dinamica sa a cuprins de atunci întreaga planetă și în prezent, pentru prima dată, este pusă sub semnul întrebării din exterior, de factori non-economici, și anume ecologici sau chiar religioși.

Până aici, retrospectiva noastră teoretico-istorică, care de fapt necesită o modificare foarte importantă. Oricât de mult ar fi apariția, condiționată de economie, a unei societăți civile/burgheze rezultatul istoriei noastre mai recente, istoria antică, întruchipată într-un concept al lui Aristotel, care consideră *koinonia politike* ca o comunitate de cetățeni care se autoguvernează, nu s-a pierdut niciodată în timpul procesului de transformare. Dimpotrivă. Modelul de cetățenie care era legat de *polis* , sau comunitatea cetățenilor liberi care exista în Republica Romană, i-a călăuzit și pe revoluționarii francezi și idealiștii germani, chiar și pe filosofii moraliști scoțieni. Moștenirea eticii civice stoice și afirmarea creștină a egalității spirituale a tuturor cetățenilor împărăției lui Dumnezeu au constituit, de asemenea, o moștenire care a fost păstrată. Dar au fost transformate și contopite într-un mod lumesc. Chiar înainte de efectele sociale ale industrializării, adică în timpul Iluminismului, proiectele constituționale care pledau pentru participarea tuturor oamenilor, considerați cetățeni, la puterea politică și autodeterminarea generală, au prins contur și au dobândit putere de convingere. În acest fel, câmpul semantic, care până atunci rămăsese în domeniul teoriei, a început să evolueze.

Istoria este încorporată în contexte specifice de acțiune. Prin urmare, este pertinent să facem câteva observații socio-istorice.

Întotdeauna au fost actori specifici, identificabili, cei care au folosit terminologia de „cetățean" pentru a formula pragmatic anumite revendicări sau pentru a le face să prevaleze în lupta politică. Lupta pentru puterea politică, pentru influență asupra „puterii de stat", în cele din urmă, pentru dominația politică, a continuat în contextul unei societăți competitive liberalizate. Cetățenii/burghezia economică *[Wirtschaftsbürger]* au încercat, de asemenea, să modeleze statul după interesele lor și să-l facă conform. În acest fel, diferitele state din Europa au devenit destinatarii grupurilor care se defineau drept *Bürger , citoyens* sau *clase de mijloc.* Atunci când desemnăm aceste grupuri drept nucleul societății civile/burgheze moderne, derivându-le astfel din conceptul teoretic al societății considerate ca un întreg și organizate politic, constatăm că influența acestei societăți, într-un sens limitat, varia în intensitate de la o țară la alta și că, înainte de ultima treime a secolului al XIX-lea, nu putea fi considerată dominantă nicăieri. Să luăm în considerare Germania, Anglia și Franța ca trei țări în care burghezia , sau *clasele de mijloc,* au predominat. O astfel de judecată nu poate fi adoptată decât cu rezerve semnificative. În toate cele trei țări, existau legi electorale indirecte și bazate pe recensământ care limitau sau reglementau în mod înșelător participarea *așa* -numitelor clase de mijloc burgheze. Marile proprietăți funciare au rămas dominante din punct de vedere politic: „Hors de la propriété foncière point de salut" [215][În afara proprietății funciare, nu există salvare]. Înrădăcinată în spatele clauzelor de proprietate , o rămășiță a Ancien Régime, nobilimea a reușit să-și asigure o poziție dominantă care nu contrazicea egalitatea burgheză (derivată din dreptul privat). Ca și în Marea Britanie, unde nobilimea, în ciuda legăturilor familiale cu straturile „burgheze", s-a asigurat întotdeauna că clasele de *mijloc* au rămas exact așa: clase de mijloc, care, nefiind curteni, au obținut *de facto doar* acces limitat la parlament. Ierarhia socială era strict apărată; simpla bogăție nu implica niciun prestigiu și, prin urmare, oferea doar o influență politică limitată. Același lucru era valabil și în Germania, unde prinții și nobilimea de la curte au rămas dominante din punct de vedere social și unde burghezia nu putea atinge o poziție politică proeminentă decât prin intermediul funcției publice sau ca nobilime de serviciu. Căile de influență bazate pe moșii și parlamentare erau strict controlate. Și în Franța, vechea nobilime prerevoluționară și noua nobilime napoleonică constituiau o parte considerabilă a acelor notabili care erau rigid distinși de burghezie și de clasele inferioare.

215 *Dictionnaire Politique,* cit., «Election», p. 360.

Până în a Treia Republică, până în 1848, trecând de pragurile ridicate de recensământ și mai târziu ca mari proprietari de pământuri.

A fi radical în Anglia, republican în Franța sau pur și simplu cetățean/burghez în Germania nu era încă suficient pentru a fi acceptat de vechile clase conducătoare. Nobilimea a trecut în plan secund doar încet, în Franța ceva mai repede decât în restul Europei, fără a-și pierde capacitatea de a exercita o influență indirectă sau puterea de a modela societatea. Pozițiile relative au rămas neschimbate până în ultima treime a secolului al XIX-lea. În acei ani, clasele muncitoare nu numai că au învățat să se organizeze, dar au câștigat încet influență în deciziile politice. Astfel, în toate cele trei țări, așa-numita burghezie a fost supusă progresiv presiunilor din partea claselor sociale care, în termeni colocviali, nu făceau parte din „societatea civilă/burgheză".

Aceste observații socio-istorice ar trebui să atragă atenția asupra faptului că structurile pre-revoluționare ale puterii politice s-au transformat doar foarte lent. Modelul liberal de organizare, conform căruia societatea ar trebui structurată în termeni economici pe baza muncii, a averii și a meritului personal, a continuat să fie modelat de grupurile conducătoare ale marilor proprietari de pământuri. Pe de altă parte, noile provocări „socialiste" au slăbit aspirațiile așa-numitei burghezii de a obține puterea politică din cauza numărului tot mai mare de clase inferioare salariate. Prin urmare, societatea burgheză din secolul al XIX-lea poate fi caracterizată de la începuturile sale ca o societate de tranziție al cărei trecut stratificat și viitor democratic au supus-o unei presiuni transformatoare crescânde.

Perspectiva noastră retrospectivă teoretico-istorică și indicațiile noastre socio-istorice au operat la un nivel de generalitate care a relevat fazele diacronice fundamentale și provocările sincronice comune Europei. Secțiunile următoare vor clarifica metodologic măsura în care această abordare este discutabilă sau provizorie. Dacă dorim să situăm actele lingvistice specifice prin care au fost formulate cerințele sociale și politice ale ceea ce se concepea ca o nouă societate civilă/burgheză în contextul lor imediat, trebuie să modificăm sinopsisul nostru în aspecte importante. Fiecare dintre cele trei limbi comparate - germană, engleză *și* franceză - și-a elaborat condițiile sociale particulare în moduri diferite și, în consecință, și-a stilizat postulatele politice în mod diferit. Experiențe foarte diferite au fost exprimate lingvistic în moduri foarte diferite, rezultând concepte clar distincte. Strict vorbind , noua societate civilă/burgheză a existat doar în măsura în care se putea afirma lingvistic. Orice dincolo de aceasta este o exegeză tipologică sau istorică ex post . Teoria comună tradițională a *societatis civilis* s-a fracturat treptat în timpul Epocii Moderne în limbile naționale. Nu numai că practica a fost diferită, ca întotdeauna, dar și teoria s-a dezvoltat în moduri distincte. Tradiția comună a dobândit caracteristici naționale care sugerează ipoteza că, empiric, trei lumi burgheze distincte au apărut în Germania, Anglia și Franța după

Iluminism. O privire asupra semanticii conceptelor de cetățean/burghez în cele trei țări atestă această diferență.

În Franța, a prevalat o conceptualizare polemică și dualistă, provenită din Iluminism, care permitea precizie și impact retoric, dar împiedica orice soluție pragmatică. Se putea face diferența între un *mare burghez* și un *mic burghez,* dar nu și între un mare *cetățean* și un mic *cetățean.* În cele din urmă, din punct de vedere semantic, nu era posibil niciun compromis între interesele economice individualizate ale burgheziei și drepturile generale ale cetățenilor, pe care toți le posedau. Revoluțiile din 1830 și 1840 și revolta Comunei din Paris din 1871 au fost, într-un fel, preprogramate lingvistic.

În Germania, exista un singur concept – *Bürger* [cetățean /burghez] – care cuprindea conotații și drepturi legale atât de distincte – urbane și bazate pe moșii, statale și regionale – încât era nepotrivit pentru a genera un impuls omogenizant și revoluționar în situații specifice. Așa cum în 1840 nu exista un centru geografic unde revoluția s-ar fi putut coaliza, nu exista nici un nucleu semantic unde revendicările noului *Bürger* s-ar fi putut cristaliza. Conceptul german de *Bürger* a fost întotdeauna multifațetat și, comparativ, nu putea avea decât un impact politic mai slab.

În cele din urmă, în Marea Britanie, conceptul de „ *cetățean"* — lucru care ar putea surprinde un european continental — a jucat un rol complet marginal ca concept de așteptări cu conotații democratice bazate pe dreptul natural. Până în secolul al XIX-lea, conceptele juridice concrete, atât individuale, cât și corporative, originare din Evul Mediu, au coexistat cu un vocabular de descriere socială impregnat de experiență, care era mai potrivit pentru a legitima revendicările claselor de mijloc — de exemplu, în conflictele parlamentare — decât postulatele încărcate teoretic. Cu toate acestea, în mai multe rânduri, purtătorii de cuvânt ai *claselor de mijloc* au fost nevoiți să - ajungă la compromisuri semantice, care, pe de o parte, au prevenit conflictele și, pe de altă parte, au permis introducerea treptată a îmbunătățirilor.

Aceste observații prezintă dificultăți considerabile pentru o analiză comparativă a „burgheziilor" europene care își propune să depășească un simplu inventar descriptiv. Investigarea diferitelor contexte sociale și a transformărilor acestora se bazează pe surse lingvistice.

Lingvistica, care este mărturia lor. Orice comparație trebuie, așadar, să se desfășoare urmând două strategii: mărturiile lingvistice trebuie traduse pentru a fi comparate semantic. Dar, în mod similar, procesele sociale, economice și politice care se deduc din ele trebuie, de asemenea, să fie comparabile, lucru care nu este posibil fără premise lingvistice și traducerile acestora. În acest sens, orice comparație depinde de traductibilitatea experiențelor care au fost înregistrate lingvistic în moduri diferite, dar care, în calitatea lor de experiențe, sunt legate de caracterul unic al fiecărei limbi. Metodologic, ne confruntăm, așadar, cu o aporie. Este necesar să fim extrem de prudenți și precauți atunci când legăm multiplicitatea premiselor lingvistice cu varietatea faptelor extralingvistice.

Nu toate experiențele întruchipate într-un concept pot fi reproduse în conceptele aparent echivalente ale altor limbi. Fiecare traducere parafrastică pierde experiențele conținute în conceptele concrete. O analiză comparativă a stării de fapt la care se referă conceptele poate fi verificată metodologic doar dacă, în același timp, se reflectă asupra diferențelor ireductibile din punct de vedere lingvistic. Prin urmare, alături de o metateorie socioistorică, care permite comparații transnaționale, este necesar și un metalimbaj pentru a depăși aceste diferențe. Cu toate acestea, un astfel de metalimbaj nu există. Societatea cetățenească/burgheziei din secolul al XIX-lea nu era doar o societate în tranziție. Ea poate fi analizată și înțeleasă doar dacă este tradusă diacronic și interlingvistic.

2. *BURGEREȘTE, CLASA DE MIJLOC* ȘI *BURGEZIE* ÎN DICȚIONAR

„Numai Europa modernă a cunoscut burghezia și, în Europa, Franța a fost cea care a văzut cea mai completă dezvoltare a acestei instituții [...| Germania a avut orașele ei libere, Anglia Camera Comunelor; [Numai Europa modernă a cunoscut burghezia și, în Europa, Franța a fost cea care a fost martora celei mai complete dezvoltări a acestei instituții [...] Germania a avut orașele ei libere, Anglia Camera Comunelor; cu toate acestea, Franța în ansamblu a devenit burgheză și un al treilea stat].”[216]

Această observație din *Dictionnaire universel du XIX siècle* ridică întrebări importante privind cercetarea comparativă asupra burgheziei. Dacă există ceva asemănător unei „burghezii” europene, se pune întrebarea la ce nivel se constituie caracteristici comune și unde ar trebui căutate diferențele. Aceste diferențe trebuie articulate lingvistic într-un fel sau altul prin cuvinte, concepte și definiții. Încercarea de a construi o istorie conceptuală comparativă se confruntă, în primul rând, cu problema traductibilității. Utilizarea dicționarelor în două sau mai multe limbi este evidentă. Lista

216 P. Larousse, *Dictionnaire universel du xix siècle,* vol. 2, Paris, *cca.* 1870, p. 1 125.

dicționarelor și enciclopediilor disponibile de la începutul secolului al XVIII-lea este extinsă, permițând secțiuni transversale sincrone și secțiuni longitudinale diacronice. Dicționarele, ca surse istorice, ocupă o poziție intermediară între descriptiv și normativ, în măsura în care nu oferă o reflectare a realității sociale, ci mai degrabă o formă sancționată social a acesteia.

Citatul arată că comparațiile între diferite țări europene deveneau din ce în ce mai importante în enciclopediile secolului al XIX-lea și că autorii au reflectat asupra aspectelor legate de comparabilitate în articolele lor. Studiul experiențelor altor țări a constituit o parte semnificativă a articolelor specifice.

2.1. *Germania*

Cetățean al unui oraș *[Stadtbürger],* cetățean al unui stat *[Staatsbürger], burghezie [Bürgerstand].* În Germania, componenta urbană a conceptului de *Bürger* a rămas prezentă până în secolul al XIX-lea. Cu această conotație, conceptul a putut deveni un vehicul pentru schimbarea socială, rămânând în același timp o legătură între trecut și prezent. *Bürger,* în sensul său de „cetățean al unui oraș", este un termen derivat din vocabularul claselor sociale care stabilește o poziție juridică specifică, care variază de la un loc la altul. Conceptele centrale opuse se referă la nobilime, populația rurală și clasele inferioare non-burgheze ale orașelor. Zedler (1733) începe articolul *„Bürger "* prin derivarea cuvântului din „ *Burg"* (oraș) și continuă imediat cu explicarea tensiunii dintre „cetățean urban" și „supus". Acest punct demonstrează singularitatea conceptului *Bürger* ca și concept determinat de clasa socială , care tinde simultan să submineze ordinea socială.

În toate dicționarele secolului al XVIII-lea, observăm ocazional dezvoltarea paralelă a concepțiilor despre societate bazate pe clase *(societas civilis)* alături de cele ale noului stat emergent, caracterizat printr-o grupare de subiecți egali din punct de vedere juridic. Prin urmare, conceptul lui *Bürger* este la fel de potrivit pentru legitimarea atât a egalității, cât și a inegalității. În secolul al XVIII-lea, delimitarea de lumea exterioară capătă o importanță mai mare.

Da. |. Zedler, *Grofies vollständiges Universallexicon...,* cit., voi. 4, 1733, p. 1876.

subzistență, deși diferențierile juridice stabilite în drepturile de moșie ale *burghezului persistă.* Este clar că atât capacitatea pentru o anumită omogenizare, cât și cea a unei gradări interne sunt caracteristici ale conceptului de *burghez.* Până în anii 1820, discuția despre „subzistența cetățenilor" *[bürgerliche Nahrung]* și poziția burghezului *față* de stat ocupau un loc important. *Burghezul* era încorporat într-o rețea complicată de drepturi și obligații față de stat. Programul statului absolutist luminat, cu relația sa dintre individ și stat, pe de o parte, și ancorarea sa în societatea de moșie, pe de altă parte, a avut consecințe. Ca o condiție pentru posibilitatea dezvoltării economice, statul trebuia să creeze o anumită sferă de autodeterminare pentru burghez . În logica acestui argument se află, de asemenea, printr-o reorientare fundamental critică cu nobilimea și includerea indivizilor luminați în starea burgheză, depășirea ecuației dintre „cetățean urban" și „ *burghez".* Conceptul de *„burger"* în acest sens nu dobândește, nici măcar sub influența termenului de „cetățean al statului" dezvoltat în Franța, o funcție critică față de stat și nu devine un concept de opoziție față de „oficial".

publicarea articolului „Clasa burgheză" *[Bürgerstand] în Brunkhaus în 1820, s-a stabilit* autodefinirea burgheziei ca o clasă de merit [Leistungsstand]. „Burghezia" era folosită ca sinonimă pentru „clasa profesională", care includea și „notabili", „persoane iluminate", „cetățeni distinși" și „negustori". Artizanii nu mai erau menționați. Cu toate acestea, această autodefinire ca o stare de merit nu implica nicio pretenție la participare politică. Ea cerea doar accesul la funcții publice și recunoașterea prestigiului social (onoare și reputație).

Începând cu aproximativ anul 1830, alături de componentele urbane ale *Bürgerului,* educația *[Bildung]* capătă o semnificație specifică. Datorită educației, se demonstrează superioritatea Bürgerului , membru al clasei de merit, față de nobilime. Tendința indica o transformare a caracterului conceptului. Acesta nu mai este în primul rând un termen juridic sau desemnarea unei clase sociale, ci un concept care se referă la anumite calități și virtuți întruchipate într-o persoană: „educație și merit", „efort", „talent", „sârguință constantă". Educația devine criteriul decisiv atunci când cetățeanul, în calitate de cetățean economic, revendică accesul la serviciile publice.

10. Brockhaus, *Allgemeine Deutsche Real-Encyclopüdie für die gebildctcu Si.mI* vol. 2, Leipzig, '1820, p. 164.

11. *Ibidem,* p. 165.

Lexicografii nu oferă o definiție pozitivă a cine este considerat un *burghez.* Cu toate acestea, au o idee despre cine nu este *un burghez,* precum și despre diferențele din cadrul *burgheziei* .

O caracteristică a articolelor scrise în jurul anului 1830 este adoptarea unei perspective istorice. Din această perspectivă, familiile patriciene sunt considerate primii adevărați *Stadtbürger* (locuitori ai orașului). Până în secolul

al XIX-lea, se observă înlocuirea lor cu „negustori, artiști și industriași". Deși artizanii sunt concepuți ca parte a *Stadtbürger în relatarea istorică,* autorii au considerat necesar să diferențieze, la vremea lor, secolul al XIX-lea, între *„umilul Bürger* " și „burghezia superioară, mai autentică " [217].

Opiniile retrospective asupra dezvoltării burgheziei *urbane (Stadtbürger)* în articolele de lexicon pot fi interpretate ca propuneri de identificare în cadrul dezbaterilor politice din secolul al XIX-lea. În ceea ce privește tipurile ideale, se pot distinge trei versiuni. În primul rând, *versiunea constituțional-liberală* [218]. Din această perspectivă, orașele medievale sunt prezentate ca puncte de plecare pentru dezvoltarea comercială, industrială și științifică. Cu toate acestea, aceste „realizări istorice" nu sunt atribuite exclusiv eforturilor burgheziei *urbane.* În realitate, alianța dintre prinți și *burghezie* este considerată premisa necesară pentru acest proces de dezvoltare. Această versiune este legată, în contextul dezbaterilor din secolul al XIX-lea, de opțiunea în favoarea monarhiei constituționale. În această interpretare, importanța pe care lexicografii o atribuie drepturilor de autoguvernare urbană variază. În al doilea rând, *versiunea democratică* [219]. Dezvoltarea progresivă care are loc de la fondarea orașelor medievale este atribuită exclusiv „impulsului și autonomiei burgheze [220]". Este prezentată o istorie a realizărilor burgheziei urbane. În contextul disputelor politice din secolul al XIX-lea, această interpretare a istoriei a servit în primul rând la insuflarea conștiinței de sine în rândul burgheziei și la unirea ei sub anumite valori. În acest sens, „datoria civică", „spiritul public" și „dragostea de țară" devin termeni centrali. Cu toate acestea, nu este conturată nicio formă constituțională concretă pentru viitor.

217 J. Ersch y J. Gruber, *Allgemeine Encyclopaedic der VJissenschaften und Kiinste,* sec. I, 13. ª parte, Leipzig, 1828, p. 369.

218 Pentru mai multe despre aceasta, a se vedea Brockhaus, *Allgemeine Deutsche Real-Encyclopädie..* ., vol. 2, p. 164 urm.; CV Rotteck și C. Th. Weicker, *Staats-Exicon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften,* voi. 3, Altona, 1836, p. 153 urm.; J. Bluntschli și K. Brater, *Deutsches Slaalsivbrterhiich,* voi. 2, Stuttgart, 1857, p. 305 urm.

219 R. Blum, *Volksthümliches Handbuch der Staatsivissenschaften und Politik. Ein Staatslexicon für das Volk,* voi. 1, Leipzig, 1848, p. 172 s.

220 *Ibidem.*

> Adevăratul *cetățean,* înzestrat cu virtute civică, nu va eșua niciodată în datoria sa de a participa la alegerea reprezentanților comunității și ai parlamentului, în măsura în care este capabil să o facă, de a accepta funcțiile comunitare acordate prin încrederea concetățenilor săi, de a combate abuzurile și eșecurile, de a îmbunătăți instituțiile orientate spre binele comun, de a-i proteja pe cei nevoiași și, mai presus de toate, de a contribui cu grăuntele său de nisip pentru a ajuta oamenii și familiile care au fost oprimați sau persecutați din cauza eforturilor lor în favoarea libertății și a luptei lor pentru o burghezie liberă [221].

În al treilea rând, *versiunea conservatoare-neo-estamentală* [222]. Societatea burgheză urbană medievală este prezentată ca o parte „organică" a *societății civile antice.* Conceptul vechi de stat, *Bürger,* cu conotațiile sale pozitive, se opune conceptului modern de *Staatsbürger,* care promovează „atomizarea națiunii și a tradițiilor sale".[223] [224]Această versiune este legată de opțiunea care favorizează o revitalizare a grupurilor sociale la toate nivelurile.

Reprezentanții diferitelor curente politice nu se ceartă pe tema conceptului în sine. Toate curentele politice împărtășesc apelul la *Stadtbürger* și respingerea tradiției *civis* . Conceptul își dobândește sensul în diferitele tradiții politice doar prin includerea sa într-un context istoric specific ·

În *perioada Vormărz* , accentul principal, în special în lucrările editurii Brockhaus, a fost afirmarea dreptului *clasei educate (Bürger*) la funcții publice împotriva nobilimii. Ca o apărare împotriva hegemoniei nobilimii, funcționarii publici, nu *Bürger-ii* , au devenit adevărații piloni ai statului. Recunoașterea exclusivă a dreptului clasei educate de a accesa funcții publice ar trebui interpretată ca o expresie a intereselor clasei profesionale, articulate în dicționare. În majoritatea dicționarelor, *Bürger-ii,* ale căror revendicări erau legitimate prin titluri academice de stat, au precedat atât nobilimea, cât și *Wirtschaftsbürger-ii (clasa de afaceri).*

Staatsbürger. Poziționarea favorabilă a multor autori, care se străduiesc să creeze ceva similar unei „identități burgheze" prin formarea conceptelor și ancorarea lor în tradiție, față de modelul *Stadtbürger* este atât de pronunțată încât chiar și conceptul de *Staatsbürger este* derivat din cel de *Stadtbürger.*

> Dintre toate clasele sociale ale Evului Mediu, clasa burgheză este cea care corespunde cel mai bine conceptelor juridice moderne. Această clasă, așadar, constituie puntea care leagă Evul Mediu de Epoca Modernă. Burghezia de stat

221 *Ibidem.*

222 H. Wagener, *Staats- und Gesellschaftslexicon,* voi. 4, Berlin, 1860, p. 674 s.

223 *Ibidem,* vol. 1, 1859, prolog, p. 1.

224 Aceasta se referă la interpretarea scolastico-aristotelică a conceptului, care a fost înlocuită în secolul al XVII-lea de teoriile suveranității monarhice. În această concepție, *cetățenii* individuali *(paterfamilias)* erau considerați membri independenți ai comunității politice. Vezi M. Riedel, „Gesellschaft, bürgerliche", cit., pp. 729-746.

actuală are rădăcini magnifice în conceptul de burghezie urbană medievală.[225] [226].

Ca o scurtă interludie, în cadrul receptării kantiene, *Staatsbürger* devine un contra-concept al „subiectului". Conceptul de *Staatsbürger* devine rapid un *termen tehnic* cu un sens univoc. Dificila întrebare privind relația dintre subiect și *Staatsbürger* a fost evitată prin distincția dintre *Staatsbürger* activ și pasiv . În 1865, Bluntschli a găsit în termenul neutru „cetățean" *[Staatsangehoriger] un concept* [nou] , superior *[Oberbegriff].*

Astfel, aproape imperceptibil, opoziția dintre distincțiile interne, orizontale, s-a transformat în vechea distincție, acum reglementată de stat, dintre nativ și străin. Cu toate acestea, în Germania, includerea sau excluderea anumitor grupuri în sau din *Staatsbürgertum* a rămas o problemă persistentă în definirea conceptului până la implementarea votului universal.

În perioada *Vormărz* , ies în evidență tendințele care încearcă să definească câmpul semantic prin virtuți specifice și o cultură generală obligatorie. Se dezvoltă un cod de conduită care trebuie aplicat tuturor. Burghezii *nu* mai personifică „clasa excepției ", ci „clasa normei [227]". Virtuțile care ocupă un loc central nu mai pretind a fi virtuți specific burgheze.

În *Vormărz,* virtuțile burgheze sunt caracterizate și ca forme de comportament cerute supușilor loiali.

Bürgertum. Ca expresie independentă, *Bürgertum* nu apare înainte de 1860. Anterior, cuvântul era folosit sporadic în articole specifice pentru a descrie anumite calități, nu ca un concept de descriere socială. În 1801, Bailey a prezentat termenul *Bürgertum* ca sinonim pentru „civilitate", traducându-l din englezescul [228]*civism* .

Celălalt nivel de implementare a conceptului în limba germană este legat structural. Această implementare are loc în principal

225 J. Bluntschli și K. Brater, *Deutsches Staatsivõrterbuch,* cit., voi. 2, 1857, p. 325.

226 *Ibidem,* vol. 9, 1985, p. 649.

227 Pe această temă, vezi articolul „Adel und Bürgerstand in der neuesten Zeit", în Brockhaus, *Conversations-Lexicon der Gegenwart, vol.* 1, Leipzig, 1838, p. 55: „Frica de Dumnezeu, o viață cavalerească, loialitatea față de patrie și suveran, un cămin creștin, o bună educație a copiilor sunt toate comportamente necesare tuturor stărilor și nu sunt dovada unor convingeri proprii nobilimii, ci sunt totodată bune convingeri burgheze."

228 N. Bailey, *Dicționar englez-german și german-englez,* Leipzig, [10] 1801, vol. I, p. I 26.

prin conceptul de *Staatsbürgertum,* nu ca grup social, ci ca atribut. Aceasta se referă nu doar la anumite calificări juridice; conceptul cere, de asemenea, convingeri „patriotice" și îndeplinirea anumitor obligații față de Stat (acte impie, deținerea de funcții în administrația municipală, serviciul militar). Primul care admite *Bürgertum* ca expresie autonomă este un lexiconist conservator [229]. În articolul intitulat „Bürger, Bürgerstancl, Bürgertum", Wagener îl leagă de conotațiile de clasă ale conceptului de *Bürger* și, prin urmare, folosește *Bürgertum* ca concept - o descriere socială a unui grup despre care nu specifică mai multe. Wagener recurge la cuvântul *Bürgertum,* încă neobișnuit, pentru a atrage atenția asupra diferenței față de conceptul învechit de *Bürgcistand,* care nu se mai potrivește societății actuale [230]. Acest nou concept de descriere socială, referindu-se la un segment al populației cu „diviziuni interne multiple", are o funcție ideologică importantă: medierea între nobilime *și* proletariat. În acest sens, *Bürgerliini* nu este tocmai sinonim cu *burghezia,* care pentru Wagener se referă la mica clasă de proprietari de capital, bancheri și industriași care revendicau dreptul de a guverna statul.

Cuvântul sau conceptul de *Bürgertum,* în ciuda utilizării sale din ce în ce mai răspândite, apare în dicționare doar ca un concept de descriere socială, chiar și după 1850, și atunci izolat. În acest context, este și mai dificil să-l găsim ca o autodefiniție prin care indivizii își exprimă apartenența la un grup. O caracteristică a tuturor ideologizărilor conceptului efectuate în dicționare este primatul acordat căutării în societate a elementelor de armonizare, spre deosebire de elementele de disparitate. În acest sens, *Bürgertum* nu trebuie înțeles ca parte a unui *„dacă" lingvistic de clasă,* ci tocmai ca o expresie a refuzului de a surprinde societatea cu concepte de clasă.

2.2. *Anglia*

Ranguri, ordine și clase: Societatea ca scară socială. Vocabularul descrierii sociale utilizat în Anglia este caracterizat de faptul că, alături de egalitatea juridică formală, există un sistem de titluri care desemnează o scară de ranguri sociale, menționat deja de unii călători contemporani în Anglia [231]. Nu există

229 H. Wagener, *Staats- und Gesellschaftslexicon,* cit., voi. 4, p. 672-67,5.

230 *Ibid.,* p. 675: „Este evident că, conform acestui fapt, ființa și sensul burgheziei (pe care le -am descris) pot fi păstrate doar atunci când atât reprezentarea demnității muncii, cât și legătura organică dintre sus și jos au rămas în conștiință ȘI în activitatea vitală și, din acest motiv, noi, ignorând o denumire străină, desemnăm *nobilimea engleză* [...] drept cel mai bun reprezentant al gândirii și nucleului cel mai profund al burgheziei germane."

231 F. Wey, *The English at Home,* Paris, 1856, p. 50: „Anglia este țara egalității juridice; dar acest tip de echilibru nu se extinde la obiceiuri și, deși înclinația noastră pentru distincții pare copilărească englezilor, este ușor de demonstrat că nu sunt scutiți de ea. Nu au, așa cum avem noi, dragostea pentru uniforme [...] dar regulile de etichetă, în ceea ce privește titlurile care marchează gradele ierarhice stabilite între diferitele clase, sunt de o rigoare și o intoleranță de neconceput" [Inglaterra us el país de la igualdad legal; Cu toate acestea, este o clasă a echilibrului care nu

un echivalent în limba engleză pentru conceptul polisemic german de *„Bürger”*. În loc de un echivalent funcțional, există o serie de cuvinte folosite în contexte diferite. Până în 1801, dintre posibilele traduceri ale lui *„Bürger”* în engleză, se lua în considerare doar componenta urbană a conceptului: „Un om liber al unui oraș, un burghez, burges, cetățean, cetățean, portman”.[232] [233][Un om liber sau locuitor al unui oraș]. Termenul *„bürger” ca denumire a* clasei sociale este mai greu de tradus decât componentele urbane. Ludwig nu subliniază în mod corect faptul că, în germană, *acest termen, pe de º parte* , poate include țăranii în sensul de „a treia stare”, în timp ce, pe de altă parte, servește drept contraconcept pentru populația rurală. În special, intrările pentru cuvântul „ stare” *se referă la* structura complet diferită a lumii conceptuale a claselor sociale. Nu este vorba atât de a desemna formațiuni sociale mari, cât de a desemna diferențe treptate în poziția socială, lucru care devine clar atunci când se adoptă o abordare comparativă.

Cetățean. Cuvântul *„cetățean”* nu a apărut în dicționarele monolingve engleze decât în jurul anului 1700. Totuși, aceasta nu este o dovadă a lipsei de utilizare a cuvântului; dimpotrivă, ar trebui interpretat ca o indicație a unei cunoștințe relativ răspândite , având în vedere că primele dicționare engleze nu erau inventare ale întregii limbi, ci doar indexuri ale cuvintelor problematice. În timp ce în germană termenul *„civis”* este clar păstrat ca cuvânt de origine latină și este folosit doar în anumite limbi de specialitate, *„cetățean”* a intrat în engleză prin intermediul francezei. Până la John Sons (1755), conținutul intrărilor este același ca în *Dicționarul general englez* din 1740: „Un om liber sau locuitor al unui oraș ” [234].

afectează obiceiurile *și ,* dacă suntem înclinați spre distincțiile care duc la priviri copilărești în limba engleză, este ușor de demonstrat că ștampilele sunt exempte de la misma.] Nu posedăm, așa cum noi, dragostea pentru uniforme [...] fără nicio restricție, normele etichetei, în comparație cu titlurile care marchează gradele ierarhice stabilite între clasele distincte, de o rigoare și o intoleranță de neconceput.

232 C. Ludwig, *Teutsch-Englisches Lexicon,* Leipzig, 1716, p. 230.

233 *Ibidem.*

234 T. Dyche și W Pardon, *Un nou dicționar general de engleză,* Londra, 1740, «cetățean ... (sp).»

Prin urmare, este în primul rând un termen juridic care se referă la oamenii liberi ai unui *oraș,* deși se poate referi și la toți locuitorii unui *oraș.*

Spre deosebire de termenul german *Bürger , „cetățean"* nu este folosit pentru a desemna un reprezentant al segmentului populației angajat în comerț sau industrie. Un posibil motiv pare să rezide în conotația sa aristocratică, așa cum se vede în discuția detaliată a conceptului roman de „cetățean". În ideea de „ *cetățean bun"* , așa cum se regăsește în *Enciclopedia Britannica* (1771), cuvântul capătă parțial o încărcătură emfatică. *„Cetățean"* caracterizează o persoană care constituie un model pentru comunitate și care, în calitatea sa de *cetățean,* se remarcă deasupra comunității prin faimă și nemurire.[235] [236].

Ideea că modernizarea și democratizarea societății își are originea în orașe – un concept reflectat în dicționarele germane prin cuvântul „ *Bürger* " – se regăsește și în Anglia, deși este denumit „ *oraș".* Cu toate acestea, progresul civilizator nu este considerat exclusiv o realizare urbană.

Burghez, burges. „Burghez" și *„burges"* sunt termeni tehnici juridici mai clar definiți decât *„cetățean". „Burghez "* este folosit în general în sensul de *orășenesc* și doar rareori în sensul mai specific de „cineva care are dreptul la anumite privilegii în cutare sau cutare loc". *" Burghez",* folosit inițial ca sinonim pentru a desemna „un locuitor al unui burg sau borough", și-a văzut curând sensul restrâns la „cineva care servește într-un parlament pentru un burg".[237] [238][Cineva care este membru al parlamentului pentru un burg]. Odată cu abolirea *burgurilor putrede* prin reforma parlamentară din 1832, ambele cuvinte și-au pierdut semnificația și ar trebui considerate demodate de atunci. Evident, aceste concepte nu sunt potrivite pentru a transmite idei sociale noi.

„Ombru de rând, bunuri comune, caracter comun. Conceptualizarea termenilor *„ombru de rând, bunuri comune"* este strâns legată de sistemul parlamentar , de diferențierea dintre *camera superioară* și *camera inferioară a parlamentului* sau *camera comunelor.* În 1741, Chambers încă concepea această relație într-un mod aproape bazat pe proprietăți, definind *bunurile comune* ca fiind „una dintre cele trei proprietăți ale regatului". *Britannica* din 1797 a introdus o diferențiere economică în cadrul bunurilor *comune* între *proprietarii de terenuri* și *interesele comerciale sau comerciale [239].* Cu toate acestea, aceștia ocupau locuri în parlament nu doar ca reprezentanți ai diferitelor „interese", ci și ca reprezentanți ai *Commonwealth-ului* în Parlament. Din 1815 încoace, odată cu păstrarea dualismului „cea mai inferioară dintre cele două diviziuni ale proprietății civile", [240]*tendința* spre

235 *Encyclopaedia Britannica,* voi. I, Edimburgo, 1771, p. 295.

236 S. Johnson, *Dicționar al limbii engleze,* vol. 1, Londra, 1775, «burg her» (sp.).

237 N. Bailey, *Dictionarium Britannicum,* Londres, 1730, «burgess» (sp).

238 E. Chambers, *Cyclopaedia sau Dicționar universal de arte și științe,* voi. I, Londra, 1741, «commons» (sp).

239 *Enciclopedia Britannica,* vol. 5, 1797, p. 219.

240 *Enciclopedia Perthensis sau Dicționarul universal al artelor, științelor și literaturii,*

diferențiere internă a devenit evidentă. Termenul „ *caracteristică comună" a fost identificat pentru prima dată* și cu clasele de mijloc [241].

Succesul mișcării de reformă din 1832 este atribuit în articolul „Commons, House of" din *Penny Cyclopaedia* nu doar eforturilor claselor *de mijloc,* ci și nivelului general de educație. Formulările care ascund distincțiile de clasă dezvăluie unitatea de acțiune uneori realizată între clasele *de mijloc* și cele *muncitoare.*[242] [243] *În cele din urmă, în 1890* [244]*,* autorul articolului „Parlament" din *Enciclopedia Camerei* a putut observa retrospectiv că reformele parlamentare succesive lărgiseră baza democratică a *Camerei Comunelor,* acordând mai întâi dreptul de vot *claselor de mijloc în 1832* și apoi claselor *muncitoare în 1867/1884.* Limbajul *de clasă* devenise deja larg răspândit. Cu toate acestea, spre deosebire de *termenul „clase muncitoare",* nu există nicio intrare care să conțină expresia *„ clase* [de mijloc "] .

„Comunele" sau, mai excepțional , „mai *comune"* sunt termeni tehnici care desemnează membrii Camerei *Comunelor* - în acest sens, sunt concepte superioare care se referă la *nobilime,* la proprietarii de pământuri și - din 1867 - la reprezentanții aristocrației muncitoare. Din acest motiv, sunt greu de redefinit ca autodenumiri ale noilor straturi sociale în formare. Pe de altă parte, *„comune"* și *„comunalitate"* , deși termeni tehnici, sunt și denumiri peiorative ale *vechii societăți ,* [34] ceea ce le face greu de adoptat pentru a deveni concepte de identificare cu un sens pozitiv.

Gentry, gentleman. În cadrul *aristocrației ideale* [245]*,* care în special în prima jumătate a secolului al XIX-lea a cunoscut o renaștere, *gentry,*

vol. 6, Edinburgh, 1815, p. 202.

241 A. Rees, *The Cyclopaedia, sau Universal Dictionary of Arts, Sciences, Literature,* voi. 9, Londres, 1819, definesc *comunitatea* ca „rangul mijlociu al supușilor regelui, cei care sunt mai presus de genul obișnuit" [rango medio de los súbditos del rey, tales como los comunes que hay por encima de los de clase ordinaria].

242 *Ciclopaedia Penny a Societății pentru Difuzarea Cunoștințelor Utile,* vol. 7, Londra, 1832, pp. 407 și ss.

243 *Enciclopedia lui Chamber. Un dicționar al cunoașterii universale,* vol. 7, Londra , 1890, p. 774.

244 H. Perkin, *Originile societății engleze moderne,* Londra, 1969, pp. 17.

245 *Ibidem,* p. 237.

Termenul pentru nobilimea inferioară servește drept sinonim pentru vechiul concept german de burghezie *[Mittelstand] din secolul al XVIII-lea.* În 1811, *Perthensis afirmă:* „Clasa oamenilor deasupra vulgului [246]; cei dintre vulg și nobilime". În general, expresia *genii* se găsește foarte rar. Este un concept învechit din *Vechea Societate* , care dispare treptat din vocabular și nu este reformulat cu noi înțelesuri.

În sensul său tehnic, *„gentleman"* era titlul pentru cel mai scăzut rang al *nobilimii,* dar din secolul al XVIII-lea a început să fie folosit simultan ca formă de adresare pentru un membru al nobilimii. Nu mai târziu de 1810, *„gentleman"* a devenit și un titlu onorific [247]. Fiind un cuvânt cheie care stabilea o graniță inferioară în raport cu *clasele muncitoare, „gentleman"* s-a impus ferm în 1862. [248]Factorul decisiv a fost un cod de conduită specific și un anumit nivel de educație. Contemporanii au făcut comparații cu cuvântul german *Gebildet* [cultivat, educat], dar au subliniat diferența. *„Gentleman* " a devenit un termen central în „mitul distinctivității" englezesc privind angajamentul istoric al claselor de mijloc cu aristocrația.

Clasa de mijloc. „Banii confundă subordonarea" [Johnson, 1775]. În dicționarele de specialitate englezești analizate, *clasa (clasele) de mijloc nu apare ca o expresie independentă.* Similar cu *Bürgertum* în Germania, *clasa de mijloc* este deosebit de activă în domeniul instituțiilor de învățământ [249]. În articolele de la rubrica *educație,* se găsesc afirmații importante despre diferențele sociale . În acestea, *clasa de mijloc* apare ca un concept cheie în cadrul unei metafore a progresului.

„Dar dacă o astfel de societate conține o clasă, denumită în mod propriu și adevărat clasă de mijloc, o clasă care nu este nici slăbită de bogăție și indolență excesive, nici deprimată de sărăcie; o clasă caracterizată de o muncă și o activitate fără precedent; o clasă care consideră munca ca sursă de fericire și libera cercetare în toate domeniile ca fiind cel mai bun privilegiu al unui om liber – o astfel de societate poate exista și continua să fie la nesfârșit într-o stare de îmbunătățire progresivă."[250] [251] [252][Dar dacă o astfel de societate conține o clasă, numită în mod propriu și adevărat clasă de mijloc, o clasă care

246 *Enciclopedia Perthensis,* vol. 10, 1816, p. 315.

247 *Enciclopedia Londinenses; sau Dicționar universal de arte, științe și literatură,* voi. 8, Londres, 1810, p. 336: «Se spune că există un domn în virtutea funcției și în reputație, precum și cei care se nasc astfel» [se es caballero en virtud del cargo y de la reputación, así como por nacimiento].

248 *Enciclopedia populară sau Lexiconul conversațiilor, dicționar general de arte, științe, literatură, biografie, istorie, etică și economie politică,* vol. 3, Londra, 1862, p. 390.

249 Termenul specific *de examen pentru clasa de mijloc* este desemnat în 1859 testul de admitere la Oxford: *The Family Cyclopaedia. A Complete Treasury of Useful Information...,* Londra, 1862, p. 318.

250 *Penny Cyclopaedia,* vol. 9, 1832, p. 282.

251 *Enciclopedia Perthensis,* vol. 8, 1816, p. 44.

252 Vezi articolul „Economie politică", în *Enciclopedia Populară,* vol. 5, 1862, p. 611.

nu este nici slăbită de bogăție și indolență excesive, nici deprimată de sărăcie, o clasă caracterizată de o hărnicie și o activitate fără precedent, o clasă care consideră munca ca sursă de fericire și libera cercetare în toate subiectele ca fiind cel mai mare privilegiu al unui om liber - o astfel de societate poate exista și continua la nesfârșit într-o stare de îmbunătățire progresivă.]

Din 1789 încoace, se pot observa două tendințe opuse. Dobândirea de *patronaj* și *proprietăți* devine din ce în ce mai mult legată de *învățătură* . Progresul, în sensul *civilizației* și competenței, alături de *influență, creşte* în importanță. Pe de altă parte, în cadrul discuției despre *educația liberală, beneficiul* acesteia pentru *clasele sociale de mijloc* , în special *pentru comercianți* și *producători, este menționat explicit.* Acest grup este legat de un ideal al *clasei de agrement* , pentru care *se recomandă educația liberală,* permițându-le să se bucure de timp liber după ce se retrag din afaceri. Trebuie considerat o formă de socializare reușită faptul că clasele de mijloc burgheze, formate din profesioniști și comercianți, s-au dedicat idealului gentlemanului , un ideal care, în plus, a fost îmbogățit cu elemente de merit. Existența unor *clase inferioare ale societății* sau, mai târziu , a *oamenilor muncitori* , precum și excluderea lor de la *învățământul* superior , constituie pentru toți autorii acestei perioade o necesitate indispensabilă, nu pentru că anumite segmente ale populației erau în principiu incapabile să profite de educație, ci pentru că trebuiau să îndeplinească anumite locuri de muncă social necesare, asupra cărora *educația* ar fi avut un efect demotivant.

În alte contexte, de exemplu în domeniul teoriei economiei politice, - *predomină* termeni funcționali specifici, cum ar fi *comerciant, producător* și *consumator.7* Același lucru a fost valabil și în articolele care au luat poziție față de problemele actuale și în care ne-am putea aștepta la un contrast între *idealul aristocratic* și idealul *antreprenorial (liberul schimb, legile cerealelor, Legea Reformei, reforma municipală).* Deși autorii și-au exprimat opțiunile politice și au adoptat poziții neechivoce, de exemplu, pro sau contra liberului schimb, aceștia au folosit rareori conceptul de *clasă de mijloc în argumentele lor,* în ciuda faptului că, începând cu 1830,

Era deja ferm stabilit. Dă impresia că domeniul de aplicare general al conceptului („ *gospodăriile cu 10 lire sterline”)* era prea larg pentru a expune în mod adecvat conflictele de interese, de exemplu, între grupurile agricole și cele industriale. Categoriile mai concrete care se referă la grupuri politice sau sisteme economice *(producători, capital, venit funciar, dobândă monetară)* sunt mai potrivite în acest scop.

2.3. *Franţa*

Burghez sau cetățean? Drept legal, denumire de stare civilă <> clasă? În Franța, câmpul lexical echivalent cu germanul *Bürger* este structurat pe parcursul perioadei analizate în perechea terminologică *bourgeois* și *citoyen.* În ce măsură a produs acest dualism o mai mare univocitate în crearea conceptelor? În 1751 *, Féminin des Clopédie* explică distincția semantică într-un mod sistematic, o distincție făcută implicit cel târziu de Richelet în 1680, din ce în ce mai evidentă între cele două cuvinte, care aveau să continue să fie folosite ca sinonime. „Burghezul este cel a cărui reședință obișnuită se află într-un oraș; cetățeanul este un burghez considerat relativ la societatea din care este membru” [253][Burghezul este cel a cărui reședință obișnuită este într-un oraș; cetățeanul este un burghez în raport cu societatea din care face parte].

Burghez. În secolul al XVIII-lea, *s-au stabilit două definiții fundamentale ale termenului burghez,* influențându-se reciproc. *Burghezul* se referă, pe de o parte, la un locuitor al unui oraș care poseda anumite privilegii și, pe de altă parte, este folosit în vocabularul clasei stătătoare pentru a desemna un membru al celei de-a treia stări, spre deosebire de nobilime și cler.[254] [255]Ca denumire de clasă socială, *„burghez” caracterizează o persoană care nu aparține nobilimii. Înainte de 1781, distincția sa față de „peuple”* și *„paysan”* nu era stabilită lexical . De fapt, *„burghez”* a rămas un sinonim pentru *„roturier”.* Chiar și în 1780, *„Bürger-”* sau *„Bauernstand* ” [clasa burgheză sau clasa țărănească] erau traduse prin *„roturier”.*

Începând cu 1680, **burghezie** apare ca termen colectiv singular care desemnează cetățenii/burghezii unui oraș. La începutul secolului al XVIII-lea, **burghez** s-a conturat ca un patron, spre deosebire de artizani. În uzul lingvistic corporativ, se pot găsi puncte de legătură care facilitează trecerea la

253 D. Diderot și J. le Rond d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonne d, sciences, des arts et des métiers...,* vol. 2, Paris, 1751, p. 370.

254 *Dicţionar de Trévoux. Dicționar universal de franceză și latină,* vol. I, l'ui [2] 1721, p. 1068: „Burghezi, se spune, de asemenea, că marchează pe oamenii din starea a treia, la disin. tion de Domni și ecleziastici, care se bucură de mai multe privilegii „l<>m the people does not enjoy” [Burgués, dícese también para señalar la gente del tercet eseul. >. i diferența între the genthombres and the eccles de los que■! el pueblo no disfruta],

255 *Nou dicționar germano-francez și franco-german pentru uzul națiunilor,* vol. 1, Viena, [2] 1780, p. 177.

un *limbaj de clasă,* în sensul unei clase de patroni opuse muncitorilor .⁵¹ Revoluția nu a însemnat nicio ruptură în raport cu componenta economică a conceptului de **burghez**. Cu toate acestea, a reprezentat o ruptură în măsura în care **burghez* și- a pierdut definitiv delimitarea juridică, staționară. Lexicografii secolului al XIX-lea au reconstituit această ruptură *ex post* , dramatizând-o presupunând că în 1789 un sens l-a înlocuit radical pe celălalt.

Până în anul 1800, conceptul de *burghez* a ocupat un loc secundar în lexicografia franceză . Acesta și-a păstrat conotațiile sociale și urbane pe care le dobândise în secolul al XVIII-lea. Concepte precum *peuple (popor), tiers état (a treia stare)* și *citoyen (cetățean)* au devenit concepte cheie în această perioadă, concepte politice de luptă și identificare. *Citoyen* era folosit într-un sens pozitiv, în contrast cu termenul [burghez] , care era legat de clasa socială. „Titlul nesemnificativ de burghez trebuie să cadă precum cele de nobil, conte, marchiz etc.". „Înaintea titlului de cetățean, care le amintește tuturor oamenilor de drepturile pe care le posedă în mod egal și nu stabilește nicio distincție între ei". *Burghezia* este din ce în ce mai mult folosită ca sinonim pentru *a treia stare;* aceasta ia în considerare persoana, dar nu în raport cu poziția sa politică, ci exclusiv în raport cu poziția sa socială. În acest sens, cuvântul implică un anumit nivel de bunăstare. O caracteristică particulară a *burgheziei* este că acest termen apare aproape întotdeauna legat de judecăți de valoare negative sau pozitive. Controversele din jurul conceptului se concentrează în primul rând pe chestiunea evaluării sale și mai puțin pe întrebarea despre ce persoane sau grupuri include sau exclude.

Începând cu anul 1800, interesul lexicografilor burghezi a crescut din nou . Există o tendință generală de reevaluare, de reabilitare a conceptului, care devine funcțional.

5 l. Acest sens este reactivat în special în timpul Revoluției. „În diferitele profesii, băieții îi numesc pe burghezi pe șeful în casa căruia lucrează" *(ìictionnaire de l'Académie Française,* vol. 1, Paris, p. 1963, vol. 1, 1963).

52. P. Gautier, *Dictionnaire de la Constitution et du Gouvernement Français,* Paris, 1791, p. Si).

pentru a atinge o conștiință de sine burgheză concretă [256]. *Burghezia,* odată ce a fost emancipată de conotațiile staționare, este întărită ca sinonim pentru *clasa medie,* o încercare de definire care este aproape întotdeauna problematică, deoarece *medie* presupune un suiș și un coborâș.

"Printre națiunile unde aristocrația de naștere deține primul rang, există între popor și nobilime o clasă intermediară, compusă din negustori, comercianți, artizani prosperi, proprietari de pământ, avocați și finanțatori. Această clasă intermediară este numită burghezie". [257][Entre las naciones donde la aristocracia de cuna tiene el primer rango, existe una clase intermediare entre el pueblo y la nobleza compuesta por negociantes, vendedores, artesanos acomoda dos, owners, men de leys and de finanzas. Esta clase intermedia es la que se llama burguesía].

Afilierea neechivocă a anumitor grupuri sociale la *burghezie* rămâne excepția; în primul rând, proprietatea este cea care determină apartenența. Pe baza unei analize a setului de dovezi furnizate de dicționare, este clar că în timpul revoluției, *„burghezia" a început* să se impună ca denumire a unei clase care a ajuns treptat să exprime doar o demarcație descendentă. *Extrait d'un Dictionnaire inutile, un dicționar* antirevoluționar, consemnează deja conceptul de „ *prolétaire" în 1790,* care se leagă de tradițiile Antichității, ca un contraconcept al termenului „ *burghez " [258].* În schimb , în redactarea articolului „burghez", autorii identifică acest concept în perioada de după 1850 cu un concept de societate deschisă. Conceptul de „ *burghez"* capătă importanță ca un concept în evoluție, încărcat de istorie, și nu ca un termen juridic fixat univoc și nici ca un concept care descrie straturile sociale [259]. Prin istorizare, devine posibil să ne imaginăm rolul istoric al *burgheziei* ca *emancipatoare* și să o identificăm cu națiunea [260]. Conform lui Henri Baudrillart (1853), *burghezia* este împărțită în grupuri distincte, separate unele de altele prin interese aparent opuse [261]. Cu toate acestea, prin *economia politică,* se creează de fapt o comunitate de interese. Datorită identificării

256 C. Jacques, *Dictionnaire Néologique,* voi. 1, Paris, 1800, p. 269: „Dacă Revoluția nu i-a instruit pe acești oameni cu privire la rolul pe care trebuie să-l joace acum cu foștii lor lachei sau funcționari, ei sunt proști care își merită soarta și nu ar trebui să li se facă milă". [Si la Revolución no ha instruido a estos acerca del cometido que trebuie să exercite în adelante în relație cu sus antiguos lacayos o angajați, son imbéciles care meritan suerte și nu trebuie să fie compadecidos!.

257 M. Duckett, *Dicționar de conversație pentru uzul doamnelor și tinerilor,* vol. 3, Paris, 1841, p. 62.

258 *Extras dintr-un dicționar inutil, alcătuit de o societate în comandită simplă și scris de un singur om,* Paris, 1790, p. 250.

259 Vezi *Enciclopedia Popoarelor Lumii. Repertoriu Universal de Științe, Litere și Arte,* vol. 6, Paris, 1836, p. 62.

260 M. Block, *Dicționar general de politică,* vol. 2, Paris, 1863, p. 253.

261 M. Goquelin, *Dicționar de economie politică,* voi. I, Bruselas, 1853, p. 2 I 8. Baudrillart vorbește despre „burghezia superioară, mijlocie și mică, funcționari publici burghezi , burghezi care exercită profesii libere, capitaliști burghezi, producători, comercianți"

burgheziei cu *națiunea* , este posibil să se atribuie burgheziei *un* rol de lider în societatea franceză contemporană; totuși, simultan, conceptul a devenit atât de temporalizat încât ajunge să implice propria sa dizolvare [262]. În contrast cu aceasta se află poziția influențată de socialismul utopic, pentru care *burghezia* și-a îndeplinit deja misiunea istorică și a devenit o minoritate socială ce trebuie suprimată [263]. După 1848, prin urmare, se observă o tendință spre istorizarea și naționalizarea conceptului. Chiar și criticii acesteia acceptă importanța istorică unică a *burgheziei franceze* ca un „caz excepțional" de stat dominat de *burghezie* [264].

Cetățean. Pierre Rétat a arătat cum *termenul *citoyen** s-a dezvoltat dintr-un concept complementar lui * *sujet** (supus) într-un contra-concept . În acest context, [265]trebuie clarificată tensiunea conceptuală dintre **citoyen** și *bourgeois* . Deja în secolul al XVII-lea, **citoyen*,* ca traducere a latinescului * *civis** , *descria* relația individului cu comunitatea [266]. În *Enciclopedie ,* această relație, așa cum era concepută de gânditorii iluminiști, este explicată astfel: „El este cel care este membru al unei societăți libere de mai multe familii, care împărtășește drepturile acelei societăți și care se bucură de privilegiile acesteia."[267] [Un cetățean este membru al unei societăți libere compuse din familii diverse, care îi împărtășește drepturile și se bucură de scutirile acesteia.] Libertatea, egalitatea juridică și dreptul de vot sunt legate de conceptul de *cetățean.* Cu toate acestea, societatea nu este concepută ca fiind compusă din cetățeni individuali, ci mai degrabă, în sensul aristotelic, ca o uniune de pater familias. Acceptarea, ba chiar necesitatea, inegalității este legată de această idee. Evitând în mod conștient *patosul* revoluționar , articolul îi prezintă pe cetățeni *ca fiind* cei care pledează pentru păstrarea sistemului. Cu toate acestea, articolul face aluzie și la potențialul revoluționar al *cetățenilor* , subliniind faptul că, în caz de conflict, aceștia ar lupta pentru egalitatea și libertatea tuturor. La mijlocul secolului al XVIII-lea, într-o scurtă fază, *cetățeanul* a devenit mai strâns legat de *comerț* și, în acest rol, a devenit un transformator al schimbărilor sociale. Chiar înainte, dar mai ales în timpul revoluției, *cetățeanul* A FOST identificat cu valorile politice ale *egalității* și *virtuții.* Criticile aduse acestei concepții din tabăra antirevoluționară avertizau că acest concept, eliberat de determinările sociale și legat de un concept deschis de *virtute,* risca să devină o expresie goală. Vehemența polemicii indică, de asemenea, posibilitatea ca, din acel moment, *„cităţeanul"* să poată fi folosit ca slogan, ca concept simbolic, de către cei care credeau că o

262 Véase M. Block, *Dicționar general de politică,* cit., vol. 2, p. 254.

263 P. Larousse, vol. 2, sat. *[aprox.* 1870], p. 1126.

264 *Ibidem,* p. 1125.

265 P. Rétat, «Citoyen-Sujet, Civisme», în R. Reichhardt y E. Schmitt (eds.), *Hand- buch politische-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820,* voi. 9, Múnich, 1988, p. 69-105.

266 Véase P. Richelet, *Dictionnaire François,* Ginebra, 1680, p. 141.

267 *Enciclopedia,* 1751, vol. 3, p. 409.

societate bazată pe principiul egalității este fezabilă .

Pe lângă drepturi, *sunt detaliate și îndatoririle cetățeanului.* Din 1791 încoace, tendința de a folosi **citoyen** ca sinonim pentru **Français* poate fi observată în cadrul diferitelor facțiuni politice.* Până în 1830, **citoyen* și-* a pierdut treptat importanța, doar pentru a fi reînviat pentru scurt timp în 1830 și 1848. În ciuda încercărilor sporadice de-a lungul secolului al XIX-lea de a-l elimina din uzul lingvistic datorită conotațiilor sale revoluționare[268] [269] [270]Acest concept se consolidează în cele din urmă cu sensul de „cetățean al unui stat", care se bucură mai presus de toate de egalitatea în drepturi, precum și de dreptul de a participa activ la organizarea comunității (dreptul de vot), dar care trebuie să îndeplinească și anumite îndatoriri (impozite).

2.4. *Reflecții comparative*

În Germania, Anglia și Franța, între 1700 și 1860, s-au dezvoltat conceptualizări lexicografice clar distincte, cu caracteristici naționale distincte, pentru a descrie clasele de mijloc atât din interior, cât și din exterior. Aceste diferențe stau la baza problemelor de traducere cu care se confruntau deja contemporanii. Istoria acestor țări arată că echivalențele funcționale ale conceptelor pot fi adesea găsite doar pentru componente semantice specifice.

În toate cele trei țări, observăm o înlocuire treptată a categoriilor juridice de clasă cu un cadru conceptual care ridică relațiile economice și obiectivele politice la nivelul factorilor de legătură în formarea grupurilor. Diversele concepte descriptive care au apărut în fiecare țară au servit și o funcție ideologică în socializarea claselor de mijloc. Aceste concepte cheie scot la iveală modul în care grupurile menționate anterior, în ciuda tuturor diferențelor lor interne, au încercat să se constituie ca un întreg unificat și să se diferențieze de alte grupuri.

Până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, conceptul german de *Bürgertum* nu a fost integrat într-o perspectivă de stratificare orizontală a societății. Cu toate acestea, grupul desemnat drept *Bürgertum ,* care nu era delimitat precis nici în sus, nici în jos, nu era încă definit în primul rând ca

268 *Ibid.:* «Dans les tennis des troubles, le citayen s'attachera au parti qui est pour le système établi, dans les dissolutions de systèmes, il suivra le parti de société, s'il est unani me; & s'il ya division dans la cité, il embrasera celui qui sera pour l'égalité des membres et la liberté de tous» [În vremuri de tulburări, cetățeanul se va alătura partidului care este în favoarea sistemului stabilit; în timpul dizolvării sistemelor, va urma partidul societății dacă este unanim; iar dacă este dezbinare în cetate, cel care este pentru egalitatea membrilor săi și libertatea tuturor îl va îmbrățișa].

269 Vezi *Extrait,* 1790, p. 47.

270 M. Block, *Dicționar general de politică,* cit., voi. 2, p. 356: „Acest titlu, atunci încă, este o favoare căutată de rebeli, care vor deveni cuceritorii și stăpânii" [Entonces, ese título aun es un favor que pretenden los rebeldes que desean convertise en conquistadores y señores].

subiect în conflictele de clasă . În realitate, era văzut mai degrabă în rolul de intermediar între forțe opuse. Conștiința de sine burgheză deriva din mândria față de propria muncă și din influența sa moderatoare asupra societății în ansamblu. După 1848, conceptul a servit aproape exclusiv pentru a cere respectarea status quo-ului. Câmpul lexical nu mai era potrivit pentru afirmarea dreptului liberalilor de a ocupa o poziție politică de conducere. Revendicările politice ale liberalilor au fost formulate în dicționare, în alte contexte și cu alte concepte.

Conceptul englezesc de *clasă de mijloc* a servit la identificarea unui grup relativ mare datorită extinderii sale pentru a include *familii cu o avere de zece lire.* O caracteristică definitorie a *clasei de mijloc a fost* accentul pus pe permeabilitatea societății, mai degrabă decât pe intermedierea dintre vârf și jos, așa cum se întâmpla în Germania. Apartenența la *clasa de mijloc* era legată de anumite calități care, în principiu, erau accesibile tuturor, astfel încât conceptul evoca în primul rând imaginea unei societăți în care mobilitatea socială era o realitate. Cu toate acestea, alături de conceptul de *clasă de mijloc,* care a predominat din 1830 încoace, au continuat să existe o multitudine de expresii legate de statutul social.

În Franța, conceptul de *burghezie* a prins treptat după revoluție ca o definiție univocă a clasei. Acest concept distingea în primul rând grupurile de proprietari de proprietăți de la straturile sociale inferioare la cele inferioare. Servia la afirmarea dreptului de a guverna societatea sau la apărarea rolului de conducere existent.

De la mijlocul secolului al XIX-lea încoace, în niciuna dintre cele trei țări lexicografii nu s-au bazat exclusiv pe definiții prescriptive. În schimb, a apărut o tendință către concepte deduse istoric, impregnate de un caracter național. Autointerpretările claselor de mijloc au fost similare în măsura în care acestea își găseau identitatea autentică în primul rând în a fi *clase de mijloc naționale.*

3. POZIȚII BURGEZE ÎN DEZBĂRȚILE PRIVIND DREPTUL DE VOT

3.1. *Emanciparea lingvistică a „burgheziei”*

Este dificil să găsești un alt domeniu în conflictele politice în care clasele de mijloc ale țărilor europene s-au confruntat atât de des și în mod repetat cu provocarea autoafirmării, precum în dezbaterile privind dreptul de vot, care au început la sfârșitul secolului al XVIII-lea. În acest context, autoafirmarea *(Selbstbehauptung)* trebuie înțeleasă atât la figurat, cât și la propriu. „Burghezia” dorea să-și realizeze revendicările de participare la politică și la putere și să le consacre în textele juridice. Puteau reuși doar dacă se afirmau și lingvistic. În lupta pentru poziții de putere, era esențial ca reprezentanții grupurilor „burghezie” să se redefinească constant ca actor social, atât oral, cât și în scris, și să se diferențieze de alte grupuri. Ori de câte ori trebuia definit statutul cetățeanului activ, ori de câte ori se cerea o barieră bazată pe proprietate, „burghezia” trebuia să se autodesemneze și să legitimeze tratamentul. Statutul preferat urmărit era determinat de criterii definitorii - de exemplu, independența economică. Contemporanii nu au putut evita definirea „burghezului” ca persoană juridică, ca purtător al unor caracteristici sociale și ca obiect de speculație în domeniul filosofiei politice. Prin urmare, dezbaterile engleze, franceze *și* germane despre dreptul de vot constituie un domeniu perfect de studiu pentru istoria conceptuală comparativă a câmpului lexical al „burghezului”.

Diagnosticele lexicale vor fi completate de o analiză a dezbaterilor și extinse din perspectiva pragmaticii lingvistice . În acest context, suntem interesați în mod special de problema amplorii și varietății termenilor utilizați pentru a descrie clasele de mijloc. Au conținut discursurile politice din țările studiate concepte care grupau proprietarii de proprietăți *și* oamenii educați într-o singură forță socială ? Sau, dimpotrivă, au fost accentuate diferențele dintre diferitele grupuri „burgheze”? Ce alte segmente ale populației au fost integrate?

68. Despre istoria comparată a dreptului de vot: D. Stemberger și B. Vogel (eds.). *Die Wahl der Parlamente und anderer Staatsorgane,* voi. 1: *Europa,* Berlin, 1969; J. Kohl, „Zur langfristigen Entwicklung der politischen Partizipation in Westeuropa”, în P. Steinbach (ed.), *Probleme politischer Partizipation im Modernisierungsproze/t,* Stuttgart, 1982, pp. 473 503. Aspectul care ne interesează aici este tratat într-o perspectivă comparativă franceză, cu o atenție deosebită dezvoltării Les Ponteil, E. *Class. bourgeoises et l'avènement de la démocratie 1815-1914,* Paris, 1968.

prin concepte precum *clasa de mijloc, classe moyenne, NLittelstand* și care dintre acestea au fost excluse definitiv? Dezbaterile privind dreptul de vot

oferă informații despre aceste probleme.

Este necesar să răspundem la aceste întrebări, deoarece numai în acest fel putem ști despre ce vorbesc de fapt istoricii atunci când reconstituie burghezia . Întrucât sursele textuale vorbesc, pe de o parte, doar despre apartenența la o clasă prin naștere, categorii specifice de proprietari, profesii educate și *interese economice* , iar pe de altă parte, despre cetățenii unui stat în ansamblu, se pune întrebarea dacă este posibil să vorbim despre „burghezie" în perioadele și țările respective, fără a o considera un tip ideal [271]. În orice caz, în Germania, până în anii 1830, era caracteristic ca *termenul Bürger* să fie folosit fie clar definit de clasa socială, fie cu sensul de *Staatsbürger (cetățean de stat).* Cuvintele compuse și adjectivul *bürgerlich (asemănător burgheziei)* purtau, de asemenea, întotdeauna una dintre aceste două conotații [272]. Tensiunea constantă din semantica lui *Bürger* dintre vechea lege și cererea utopică de egalitate a lăsat puțin loc pentru utilizarea unor definiții precise și, într-o oarecare măsură, consistente ale unor grupuri mari, fără bază de clasă. Cu limitări, acest lucru se aplică și Franței prerevoluționare [273]. Evoluția engleză a reprezentat o excepție în acest sens, deoarece, începând cu secolul al XVII-lea, au fost definite diferite interese și *ordine de mijloc , oameni de mijloc* etc., care se ciocneau cu...

271 Vezi M.R. Lepsius, „Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit", în J. Kocka (ed.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 19th century,* Göttingen, 1987, pp. 79–100, aici p. 80: „Dacă burghezia trebuie să fie mai mult decât o descriere a situațiilor claselor de mijloc, ea trebuie să fie orientată spre înțelegerea socializărilor specifice ale «claselor de mijloc» în unități sociale, care pot fi purtătoarele anumitor procese economice, sociale, culturale și politice." În același timp, trebuie menționat că conceptul de *Bürgertum* nu a apărut înainte de anii 1840 ca o denumire pentru o clasă socială comparabilă cu *burghezia.* Această funcție a fost asumată anterior de *Bürgerstand, Mittelstand și* diverși alți termeni. *Bürgertum,* dimpotrivă, era desemnarea, determinată în primul rând în termeni juridici și politici, a *Daseinsform* (Krug, *System der praktischen Philosophie,* 1818) a burghezului, în oraș sau în *societas ciilis* — în acest caz, frecvent sub forma *Staatsbürgertum* . Vezi expunerea însoțită de mărturii în M. Riedel, „Bürger", cit., pp. 713–716. De asemenea, I. Gall, „...Meli wünsclitc cin Bürger zu sein'. Zum Selbstverstăndnis des deutschen Bürgertums im 19. Jh.": *1 listorische Zeitschrift (=HZ)* 245 (1987), p. 601–623. Pe această temă în general, în special despre comparabilitatea conceptelor: J. Kocka, «Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Europaische Entwicklungen und deutsche Eigenarten", în Id (ed.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert,* München, 1988, vol. 1, pp. 11-76, aici spec. pp. 14-26: „De aceea, este necesară o istoricizare consecventă a conceptului de burghezie2)" (p. 11-76).

272 Când *bürgerlich* corespundea substantivului *Bürgerstand,* acesta sublinia opoziția cu alte clase sociale: nobilime, cler. Când relația era cu *Bürgertum ,* bürgerlich desemna statutul juridic și politic al burgheziei în oraș sau în stat.

273 Despre semantica conceptelor de descriere socială în Franța în ajunul revoluției, vezi R. Robin, *La Société Française en 1789,* Semur-en-Auxois/Paris, 1970.

„vechile prevederi legale referitoare la dreptul de vot." Cu toate acestea, segmentarea în grupuri definite profesional și legal a fost, de asemenea, modul predominant de descriere socială în Anglia, astfel încât, înainte de sfârșitul secolului al XVI-lea, punctele semantice de legătură pentru reconstrucția unei „burghezii" unificate nu erau suficiente

Abia atunci când „burghezii" contemporani, proveniți din medii diferite, au început să se grupeze constant în unități mai mari prin concepte care cuprindeau diferite clase sociale și interese, fără a dori astfel să se identifice automat cu o „societate fără clase, formată din cetățeni/burghezi"[274] [275]O nouă fază calitativă a început. Abia odată ce această etapă a limbajului contemporan a fost atinsă, a părut semnificativ să vorbim despre existența unei „burghezii" în diferitele națiuni considerate individual, în sensul unui actor conștient de sine. Era necesar ca autodescoperirea „burgheziei" să fie precedată de o eliberare lingvistică de constrângerile legale ale clasei sociale, de diferențierea profesională și de pretențiile utopice excesive. Crearea de concepte nu numai că indica crearea unei clase; de fapt, era o precondiție fundamentală pentru crearea acesteia. Această fază formativă s-a încheiat în Anglia, Franța *și* statele germane între 1830-1832 *și* 1850, succesiv și cu intensități variabile. Conflictul din jurul dreptului de vot a dus la integrarea claselor de mijloc într-un mod care a variat de la caz la caz.

În principiu, conceptele folosite în diferite limbi pentru a desemna „cetățenii" cu drept de vot și clasele de mijloc pot fi găsite atât în dicționare, cât și în texte publicitare, precum și în dezbaterile despre dreptul de vot. Cu toate acestea, ca gen dialogic, dezbaterile oferă avantajul de a arăta, într-o oarecare măsură, valoarea practică atât a descrierilor proprii, cât și a celorlalți . Discursul și replica au permis (și încă permit) celor implicați să înțeleagă

274 O schiță a conceptului de *interes* în teoria politică și economică britanică poate fi găsită în A.O. Hirschman, *Leidenschaften und Interessem Politiche Begründungen des Kapitalis iu vor seinem Sieg,* Frankfurt am Main, 1980, în special pp. 40-51 și 57-61. Cu toate acestea, Hirschman minimalizează sensul obișnuit, încă din secolul al XVIII-lea, al *interesului* ca grup definit în termeni economici sau religioși care urmărește afirmarea politică, în favoarea conținutului semantic individual al conceptului. Despre categoriile de grupuri din secolul al XVIII-lea în general, cu numeroase citări: R.J. Clorfield, „Class by Name and Numbei in Eighteenth Century Britain": *History 72* (1987), pp. 38-61; S. Wallech, „«Clasă versus rang»: Transformarea termenilor și teoriilor sociale englezești din secolul al XVIII-lea <> Producție": *Journal of the History of Ideas* 47 (1986), pp. 409-431. Denumiri precum *oameni de mijloc, rang mediu, oameni de mijloc* etc., au acoperit, până la începutul secolului al XIX-lea, în majoritatea cazurilor grupuri urbane sau rurale cu proprietăți. William Beckford a definit în 1716: „oamenii de mijloc din Anglia, producătorul, țăranul, comerciantul, gentlemanul de la țară", citat în L. Sutherland, „Orașul Londra în politica secolului al XVIII-lea", în R. Pares și J. R Taylor (eds.), *Eseuri prezentate lui Sir Lewis Namier,* Londra, 1956, pp. 49-74, aici p. 66. Vezi și D. Nicholls, „Clasa de mijloc engleză și semnificația ideologică a radicalismului, 1760-1886": *Journal of British Studies (= JBS)* 24 (1985), pp. 415-433, aici spec. pp. 422 s.

275 !.. Gall, «Liberalismos und 'bürgerliche Gesellschaft'. Zu Charakter und Entwik klung der liberalen Bewegung in Deutschland»: *HZ* 220 (1975), p. 324-356.

direct cum să argumenteze cu succes. Atribuirea controversată a sensurilor a fost, în general, expusă ca atare imediat, în timp ce formulările acceptate ca fiind de la sine înțelese au fost caracterizate de faptul că nimeni nu le-a contrazis.

Diversele definiții ale termenului cetățean/burghez au păstrat o anumită semnificație pragmatică chiar și în cazul unei rezolvări violente a conflictului. În general, victoriile militare asupra baricadelor, loviturile de stat și impunerile violente au garantat puterea doar pentru scurt timp. Tocmai în cazul grupurilor „burgheze" care nu se puteau baza pe puternicul aparat de stat, acestea trebuiau să profite cât mai repede posibil de contextele favorabile ale dezbaterii obținute prin mijloace revoluționare pentru a stabili drepturi civile *și* legi electorale și a le ratifica de către părțile interesate. Pentru aceasta, era nevoie de o terminologie juridică care să descrie statutul de cetățean cât mai neechivoc posibil. Cu toate acestea, această precizie nu trebuia să fie atât de extremă încât să exprime excluderea unor segmente largi ale populației într-un mod prea evident și agresiv. Pe de altă parte, mai ales atunci când dezbaterile aveau loc în adunări deliberative cu un caracter public semnificativ, era nevoie de un vocabular care să poată crea alianțe dincolo de limitele înguste ale cercurilor profesionale sau ale celor condiționate de interese specifice. Faptul că privilegiile politice acordate efectiv ar fi limitate la o clasă restrânsă nu trebuia subliniat extern.

Cu alte cuvinte, susținătorii reformelor electorale care favorizau „ clasele de mijloc" s-au trezit mergând pe o sârmă retorică dificilă. Este clar că atât susținătorii francezi ai monarhiei constituționale, în special orleaniștii, cât și *whigii englezi* – adică liberalii – au întâmpinat această provocare cu mai mult succes decât politicienii burghezi germani din parlamentele diferitelor state în timpul *Vormarz-ului* și din *Paulskirche.* Cu toate acestea, înainte de a explica eșecul lor politic în această etapă prin aluzie la „ Sonderweg-ul [calea specială] germană", pare rezonabil să includem în comparație diferitele condiții generale și reguli lingvistice în baza cărora trebuiau să opereze susținătorii grupurilor „burgheze".

3.2. *Strategii de legitimare claselor burgheze de mijloc (1780-1850)*

Anglia. Tradiția parlamentară neîntreruptă și mândria inspirată de constituție au însemnat că părți importante ale sistemului

Aceste sisteme electorale au fost considerate mult timp incontestabile. Sferelor sacre, a căror discuție speculativă nu a avut consecințe practice până în anii 1860, întrucât modificarea lor era considerată „anti-engleză" și, prin urmare, *ipso* irealizabilă, aparținea existența Camerei *Lorzilor,* împărțirea în *comitate* și *burguri,* sistemul majoritar simplu și votul oral direct [276].

Aceste premise, susținute în plus de prezumția legală în favoarea instituțiilor existente [277], au limitat considerabil sfera posibilelor experimente reformiste. Pentru susținătorii „burghezi" ai revendicărilor de participare, această situație prezenta atât avantaje, cât și dezavantaje. Comparativ cu situația de pe continent, era un avantaj faptul că poziția nobilimii în guvernul statului era definitiv stabilită și că Camera *Comunelor* constituia deja un organ cu puteri largi, al cărui rol de reprezentant al *comunității,* adică al *poporului,* era incontestabil. În schimb, dificultățile apăreau din faptul că *Camera Comunelor,* conform tradiției juridice, reprezenta corporațiile și nu indivizii. Ideea că indivizii puteau poseda dreptul de vot prin natură sau că îl puteau obține prin merit era greu compatibilă cu tradiția.

Conceptul de *vot* sugerează o altă interpretare. Conform acestui concept, trimiterea de reprezentanți la Westminster era un privilegiu acordat *comitatelor, orașelor, cartierelor* și *universităților,* deoarece acestea reprezentau sectoare economice importante, funcții centrale și, mai ales, deoarece reprezentau puterea financiară a națiunii. Pentru apărătorii constituției parlamentare existente, era secundar dacă numărul de locuri era proporțional cu mărimea populației *constituenților* . Simplul număr de locuitori din regiuni nu trebuia să se reflecte în componența parlamentului. Atâta timp cât interesele sociale relevante *erau* reprezentate în parlament în funcție de ponderea lor, chiar și inegalitățile regionale extreme păreau tolerabile [278].

---

276 Despre istoria mișcărilor de reformă până în 1832: J. Cannon, *Political Reform, 1640-1832,* Cambridge, 1973. Despre lunga luptă pentru votul secret: B.L. Kinzer, *The Ballot Question in Nineteenth-Century English Politics,* New York, 1982. Reacția vicontelui Cranborne, mai târziu prim-ministru Lord Salisbury, la propunerea lui John Stuart Mill de a introduce un sistem electoral pe liste naționale este tipică pentru nerăbdarea cu care propunerile de reformă erau încă criticate ca fiind „ne-engleze" în 1867: „Toți simțeau instinctiv că era o schemă care nu avea nicio șansă de succes. Nu era din atmosfera noastră - nu era în conformitate cu obiceiurile noastre; nu ne aparținea." Cranborne, 30 mai 1867, Hansard, [seria a 3-a] , vol. 187, col. 1357.

277 Vezi W. Blackstone, *Comentarii asupra legilor Angliei,* 4 vol., Londra, 1783, vol. 1, p. 70: „Doctrina dreptului este, așadar, aceasta: că precedentele și regulile trebuie urmate, cu excepția cazului în care sunt complet absurde sau nedrepte: căci, deși rațiunea lor nu este evidentă la prima vedere, totuși datorăm o asemenea deferență vremurilor trecute, încât nu presupunem că au acționat fără considerație."

278 Mișcările de reformă din secolul al XVIII-lea au început ca proteste împotriva discriminării în alocarea locurilor. Yorkshire și Londra au fost două centre cheie . La Londra, mișcarea a fost curând condusă de grupuri de artizani și mici negustori, care considerau că interesele lor nu erau reprezentate în mod adecvat. Vezi, de exemplu, pamfletul „Reprezentantul Londrei și Westminsterului în Parlament, examinat și considerat;... prin care se pare că Middlesex

Discursul despre echilibrul *intereselor* a fost excepțional de potrivit pentru imunizarea sistemului electoral împotriva atacurilor. Pe de o parte, a permis un răspuns flexibil la schimbările sociale, deoarece interesele noi , cum ar fi *interesul manufacturier,* puteau fi integrate în teorie fără prea multe dificultăți. Pe de altă parte, a concentrat atenția asupra rezultatului alegerilor și a guvernabilității țării, mai degrabă decât asupra chestiunii cine putea alege. Era suficient ca, cumva - și acest lucru a fost realizat indirect prin intermediul *Rotten Boroughs - interesele industriașilor* să fie auzite în Parlament. În acest caz, sistemul era justificat din punct de vedere funcțional. Robert Jenkinson, care avea să devină mai târziu prim-ministru, Lord Liverpool, a exprimat clar acest fapt în 1793: „Scopul era o Cameră a Comunelor care urma să producă anumite efecte. Mijloacele de obținere a acestei Camere erau alegătorii." „Nu ar trebui, așadar, să începem mai întâi prin a lua în considerare cine ar trebui să fie alegători și apoi cine ar trebui să fie aleși și apoi să constituim alegători care ar fi probabil să producă cei mai buni aleși."[279] Scopul era o Cameră a Comunelor care trebuia să producă anumite efecte. Mijloacele de a obține acea Cameră erau alegătorii. Așadar, nu trebuie să începem prin a ne gândi cine ar trebui să fie alegători și apoi

este reprezentat doar cu o zecime din proporția sa cuvenită;..., De un gentleman, 1702", în *Somer's Tracts,* vol. 12, Londra, [1814] , pp. 399-416.

279 Jenkinson, 6 mai 1793, *Istorie parlamentară,* vol. 30, col. 810 și următoarele. Pasajele care urmează sunt un exemplu clasic al doctrinei de *interes.* Jenkinson a reprodus aproape textual doctrina din cel mai influent manual despre constituția britanică, împreună cu *Comentariile* lui Blackstone : W. Paley, *Principiile filosofiei morale și politice* (1785), retipărit New York, 1978, pp. 463-496, aici pp. 487 și următoarele. La Cambridge, examenele asupra constituției britanice s-au bazat pe textul lui Paley până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Vezi S. Collini *și colab., Atha Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth-Century Intellectual History,* Cambridge, 1983, p. 344; 1. R. Christie, *Stress and Stability in Late Eighteenth-Century Britain,* Oxford, 1984, pp. 159-164. Despre concepția conservatoare a reprezentării între 1770 și 1830 în ansamblu: A. Wirsching, *Parlament und Volkes Stimme. Unterhaus und Offentlichkeit ini England des 19. Jahrhunderts,* Göttingen, 1990, pp. 42-49.

cine ar trebui ales, dar trebuie să începem prin a lua în considerare cine ar trebui ales și apoi să constituim ca alegători persoane astfel încât să poată produce cea mai bună persoană aleasă].

, conservatorii nu s-au bazat doar pe natura imuabilă a vechilor *drepturi de vot,* echivalentul privilegiilor statutare ale continentului. Ei au folosit și argumente utilitariste încă din secolul al XVIII-lea. Cererile de participare din partea grupurilor sociale au fost cântărite din perspectiva luării lor în considerare, luându-le în considerare, ar fi benefică pentru guvernarea comunității.

susținătorii radicali și *whigi* ai reformei electorale nu au găsit un răspuns satisfăcător la această provocare. Încercările de a reinterpreta vechile denumiri politice ale deținătorilor de *drepturi de vot* ca însemnând dreptul de vot al tuturor *englezilor* născuți liberi au variat de la *lenieri* la cartiști [280]. În principiu, termenii *„proprietar liber", „om liber", „cetățean", „commonality"* și *„popor"* erau perfect valizi pentru acest tip de interpretare, având în vedere că posedau conotații democratizante. Cu toate acestea, în Parlament, nu sensibilitățile lingvistice ale reformatorilor au decis, ci interpretarea istorico-juridică a cazurilor precedente cu privire la semnificația acestor concepte și, din aceasta, nu se putea deduce în niciun caz că toți englezii au avut vreodată dreptul de vot. Cu cât cercetarea istorică progresa, cu atât afirmațiile în acest sens păreau mai greșite. Aceasta explică vehemența cu care Thomas Paine a respins orice referire la presupusa *constituție britanică* în justificarea revendicărilor pentru dreptul de vot și în definirea conceptelor necesare pentru acesta. La Paine și în unele dintre pamfletele și petițiile inspirate de el, găsim, de asemenea, singurele abordări consistente ale definirii conceptului de *cetățean* în sensul de *cetățean al revoluționarilor francezi* , adică

280 Característico de las reivindicaciones del derecho al voto de los radicales bntám eos de finales del siglo xvin es, de exemplu: „Declarația acelor drepturi ale comunității Marii Britanii fără care nu pot fi libere (1782), tipărită și distribuită gratuit de către Societatea pentru Informații Constituționale", în HT Dickinson (ed.), *Politics and Literature, Londresenth, Century,* Londresenth, 1974. 167; *A Letter of His Grace ibe Duke of Richmond to Lieutenant Colonel Sharman* (1783), with notes, by a Member < >1 the Society for Constitutional Information, Londres, 1792. Sobre la estructura social > la forma de expresarse de las sociedades radicales: G. Lottes, *Politische Aufklürung und plebejisches Publikum,* Múnich, Múnich; I. Hampsher-Monk, „Umanismul civic și reforma guvernamentală: cazul Societății Prietenilor Poporului": *IBS* 18 (1977), pp. 70-89; EP Thompson, *The Making of the English Working Class,* Harmondsworth, 1984, aici în special pp. 90-96. Despre dificultățile cartiștilor de a se descurca cu *topicii* radicali: G. Stedman Jones, „Rethinking Chartism", în *Languages of Class. Studies in English Working Class History,* Cambridge, 1983, pp. 90-178.

din perspectiva legii naturale[281] [282]Totuși, încercarea de a politiza conceptul englezesc de cetățean a fost doar un episod al anilor 1690. A eșuat din cauza a doi factori: barierele lingvistice pe care Parlamentul le-a ridicat împotriva oricăror formulări care semănau cât de cât cu *principiile franceze ;* și dificultatea pe care radicalii britanici au întâmpinat-o în abandonarea modului lor obișnuit de a vorbi. Eșecul radicalilor de a reformula conceptele a facilitat lupta ulterioară pentru dreptul de vot al claselor de mijloc britanice. Aceștia au fost ajutați de faptul că nu exista o conceptualizare consistentă comparabilă cu cea franceză *a termenului „citoyen"* , care ar fi forțat legitimarea excluderii anumitor grupuri de populație.

Acestea sunt premisele în care *Whigii lui Fox* , în primul rând viitorul prim-ministru Lord Grey, au luptat din 1792 încoace pentru o reformă parlamentară amplă. Scopul lor era redistribuirea locurilor către regiunile subreprezentate ale țării, în special nordul industrializat, și extinderea liniară a dreptului de vot la *gospodăriile calificate* . *Legea Reformei* din 1832 a dus la bun sfârșit acest program. Nu este o coincidență faptul că *Whigii* au considerat conceptul de *clasă de mijloc* pentru a-și justifica revendicările [283]. Motivul era că acest termen îndeplinea simultan mai multe funcții retorice . Cel mai mare avantaj al său era că traversa categoriile obișnuite de *interese* . Permitea gruparea straturilor de mijloc ale populației, indiferent de profesiile și sursele lor de venit . Proprietari de mine și *deținători de copii bine plasați,* bancheri *de oraș* și proprietari de magazine provinciale, producători de textile și mici meșteri artizani: acest concept definea ca o singură unitate toate acele grupuri din mediul rural și urban care până atunci fuseseră considerate - separate, a căror caracteristică principală era tocmai aceea că nu erau reprezentate în mod adecvat în *Camera Comunelor,* în ciuda puterii lor financiare incontestabile, a inteligenței, a respectabilității etc. Forța politică a conceptului inițial de *clasă de mijloc* rezida tocmai în imprecizia sa sociologică. Odată ce conceptul de *clasă de mijloc a fost introdus* în discursul politic al țării, strategia defensivă a *whig-ilor* , construită în jurul *intereselor* , era cu greu sustenabilă. Oare o reprezentare națională își putea îndeplini funcția dacă cea mai importantă clasă socială, *clasa de mijloc , nu avea ce căuta* ? Acesta este refrenul comun folosit cu succes de *whig-i* în dezbaterile

281 Th. Paine, *Drepturile omului* (1791/1792), ed. de H. Collins, Hardmondsworth, 1969, pp. 165, 213, 243. Paine inspiră, de exemplu, Petiția de la Sheffield pentru o reformă în Parlament, care a fost respinsă la 2 mai 1793 de *Camera Comunelor* din cauza „limbajului indecent și lipsit de respect": *Istoria Parlamentară ,* vol. 30, col. 775-786.

282 În legătură cu acest aspect, vezi O. Smith, *The Politics of Language, 1791-1819,* Oxford, 1984, în special pp. 29 și următoarele.

283 Un caz timpuriu în care dreptul universal la vot a fost respins și *a fost propus* un drept de vot pentru clasele de mijloc, „acei oameni dezinteresați și independenți", în *Wyvill Papers,* 6 vol., York, 1794-1806, vol. 2, 1794, p. 628. În cadrul *claselor de mijloc,* în acest caz, erau grupați „ gospodarii decenți și persoanele cu proprietăți funciare din comitate", *ibid.,* p. 617. Vezi și A. Cobban (ed.), *The Debate on the Trench Revolution,* Londra, [1960] , p. 139.

din 1831-1832 · Ulterior, o a doua funcție a conceptului de *clasă de mijloc* a căpătat importanță. Odată ce s-a recunoscut că *clasele de mijloc* în ansamblu erau calificate pentru politică și, prin urmare, meritau dreptul la o reprezentare adecvată , a devenit dificil de justificat de ce li s-au alocat doar anumite circumscripții electorale. Într-un fel, principiul reprezentării individuale a fost astfel introdus în legislația electorală britanică pe ușa din spate, deși inițial doar la *nivel de cartier.* Recensământul uniform de 10 lire sterline a fost manifestarea sa vizibilă. Beneficiul adus comunității ca și criteriu pentru acordarea drepturilor politice a scăzut în favoarea atributelor pozitive ale calificării, care erau, în principiu, disponibile tuturor.

După 1832, pragul recensământului a devenit în sine caracteristica definitorie a *claselor de mijloc,* în special ca o demarcație față de *clasele muncitoare,* care au rămas nereprezentate . Abia atunci semnificația sa a fost definitiv circumscrisă segmentelor comerciale, artizanale și industriale ale orașelor .

Franța. Deși cercetările socio-istorice, pe bună dreptate, subliniază continuitatea modului de viață dintre așa-numita *burghezie a ancien régime* și societatea postrevoluționară a notabilităților[284] [285] [286]Este un fapt că Revoluția a antrenat schimbări drastice în vocabularul politic și social în general și în autoafirmarea politico-lingvistică a claselor de mijloc în special, lucru care ne interesează aici [287]. În ceea ce privește problema dreptului de vot, există două fapte în care

284 De exemplu: Althorp, 1 martie 1831, Hansard, seria a 3-a , vol. 2, col. 114 și următoarele; Palmerston, 3 martie 1831, *ibid.,* col. 1327; Brougham, 7 octombrie 1831, *ibid.,* vol. 8, col. 251.

285 A. Briggs, *„The Language of Class in Early Nineteenth-Century England",* în ibidem și G. Saville (eds.), *Essays in Labour History,* Londra, 1960, pp. 43-73, datează, în opinia mea, prea devreme restricția la clasele burgheze economice. Puținele observații istorico-conceptuale ale lui E.J. Hobsbawm pentru perioada timpurie de dinainte de 1830 sunt, pe bună dreptate, precaute; vezi „Die englische middle class 1780-1920", în J. Kocka (ed.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert,* cit., vol. 1, pp. 79-106, aici pp. 80 și următoarele.

286 Véase W Mager, „From Noblesse to Notability", ro H.-U. Wehler (ed.), *Nobilimea europeană 1750-1950,* Gotinga, 1990, p. 260-285.

287 Despre aceasta, véanse la reflexiones fundamentales de R. Reichardt și B. Schliebcn Lange, «Die Franzosiche Revolution als Revolution der Kommunikation und der Sprache»,

primii ani ai Revoluției, cu efecte deosebit de importante: suprimarea bruscă a tuturor elementelor corporatiste din organul reprezentativ și conotația ireversibilă a conceptelor de *cetățean* și *francez,* precum și *de popor* și *națiune,* cu ideea participării active la suveranitate.

Desființarea definitivă a diferitelor clase de municipii și a organelor electorale bazate pe stări a dus la dispariția punctelor de referință juridice stabile până atunci, folosite pentru a defini marile grupuri sociale. Terminologia stării și-a pierdut parțial capacitatea de distincție socială: din acel moment, a treia stare (*tiers état)* a fost identică politic cu *națiunea (nation),* pierzând astfel funcția pragmatică pe care o dezvoltase în conflictul dintre stări din 1788-1789. Din acest motiv, nu a servit drept concept pentru identificarea claselor de mijloc în luptele pentru putere care urmau să înceapă, de exemplu, pentru dreptul de vot, deoarece și-a păstrat acel sens general. Într-o oarecare măsură, vechile concepte stării au dobândit și o funcție de distincție socială: după 1789 *, burghezia* și *burghezia* au fost definitiv detașate de contextul limitat al definițiilor juridice urbane și, de atunci încolo, au fost definite exclusiv în termeni economici și culturali. Astfel, *burghezia* era - potrivită pentru a caracteriza și delimita pe toți cei care nu erau proeminenți nici manual, nici intelectual, nici politic. Conotațiile de lungă durată, transmise în principal prin adjectivul *burghez,* referitoare la confort mulțumit , economie etc.86, [au] asigurat că acest concept a rămas „apolitic" atâta timp cât fundamentele sistemului social, în special proprietatea, nu păreau a fi în esență amenințate. Cei care ocupau funcții de conducere în noile *municipalități* și în întreaga țară erau cel mai adesea desemnați prin cuvântul *notabili** [7.] Acest termen fusese deja folosit în *regimul andin* în opoziție cu *burghez,* deoarece cuprindea diferitele clase sociale .

și J. Guilhaumou, *Limbă și politică în Revoluția Franceză,* Frankfort dM, 1989, pp. 9-19, unde sunt furnizate referințe bibliografice suplimentare.

86. Vezi, despre conținuturile semantice în schimbare ale cuvântului *„burghez",* A. Daumard, *Burghezia și burghezia în Franța după 1815,* Paris, 1987, pp. 30-40.

87. Vezi „Décret de l'Assemblée nationale, concernant la constitution des munici palités [din 14 decembrie 1789]": *Archives Parlementaires* (= AP), 10, p. 565: «Art. 30. Les citayens actifs de chaque communauté nommeront, par un seul scrutin de liste et à la pluralité des suffrages, un nombre de notables double de celui des membres du corps municipal. Artă. 31. „Ces notables formeront, avec les membres du corps municipal, le conseil général de la commune" [Art. 30: Cetățenii activi ai fiecărei comunități vor desemna, pentru o singură listă de control *și* cu pluralitate de voturi, un număr de notabili dublu față de cel al membrilor organului municipal. Artă. 31: Acești notabili vor forma , împreună cu membrii organului municipal, Consiliul General al comunei. Posibilitatea concilierii sale cu principiul egalității „cetățenilor" și faptul [288]că

288 Vezi, de exemplu, afirmația artizanilor *din* Cahier *de Pont-l'Abbé:* „De acum înainte, pentru a forma cei doisprezece deliberatori ai comunității din Pont l'Abbé, se ia în considerare patru dintre cei mai notabili artizani și patru dintre cei mai notabili muncitori; că acești oameni formează corpul politic al orașului Pont-l'Abbé [...| Căci este nedemn și nedrept să-i privăm pe

semnificația sa sublinia caracterul onorific al exercitării autorității politice au permis păstrarea sa ulterior.

Dintr-o perspectivă internațională comparativă, trebuie avut în vedere, în primul rând, că categoriile de proprietăți corporative au fost irelevante încă de la început în dezbaterile franceze privind dreptul de vot. Ceea ce liberalii englezi și germani au susținut cu atâta ardoare în secolul al XIX-lea - reprezentarea indivizilor și o distribuție regională echilibrată a locurilor bazată exclusiv pe populație și impozitele plătite - a fost, în Franța, un principiu evident începând cu *1789. Dispozițiile privind reglementările electorale pentru Stările Generale din 1789 consacrau deja reprezentarea personală în numeroase aspecte, în special reprezentarea proporțională de două cifre* stabilită de Necker [289]. Reprezentanții monarhiei absolute au ajuns astfel la concluzia logică că conceptele de *cetățean* și *națiune au fost politizate în secolul al XVIII-lea,* o politizare la care ei înșiși, fie ca gânditori iluminiști, fie din motive pur fiscale, au contribuit . Calonne și-a justificat, de exemplu, pretenția de a avea un impozit unic pentru toți proprietarii de pământuri, afirmând că cei care nu contribuiau la sarcinile statului nu puteau revendica protecție ca supuși sau titlul onorific de *cetățean* [290].

a fost legat conceptul de *cetățean* de participarea politică activă la suveranitate, de la publicismul prerevoluționar până la Declarația Drepturilor Omului.

---

cetățenii onești de sarcinile municipale ale parohiei lor, așa cum au făcut burghezii din Pont-l'Abbé. patru dintre cei mai notabili fermieri; că acești oameni constituie corpul politic al orașului Pont-l'Abbé [...] Căci este nedemn și nedrept să-i privăm pe cetățenii onești de funcțiile municipale din parohia lor, așa cum au făcut burghezii din Pont-l'Abbé; citat în R. Rémond, *Viața politică în Franța din* 1789, vol. 1, Paris, 1965, p. 116."

289 Véase F. Furet, „Monarhia și procedurile pentru alegerile din 1789": *Journal of Modern History* 60 (1988), pp. 58-74; R. Halévi, „Monarhia și alegerile din 1789": *ibid.,* pp. 75-97.

290 Calonne, 23 februarie 1787, Discurs în fața Adunării notabililor: *AP* 1, p. 204: «unde dreptul de a nu fi supus sarcinilor publice va fi dreptul de a nu fi protejat de autoritatea publică, dreptul de a nu fi supus sarcinilor publice» [într-un cuvânt, că doresc să nu fiu supus sarcinilor publice, dorința de a nu fi protejat de autoritatea publică, dorința de a nu fi protejat de aceasta, sau marea, de a nu fi cetățean].

și a Cetățeanului [291]. Important aici este că, odată cu conceptul de *cetățean ,* Revoluția a fost obligată să acorde un drept care, de la început, a obligat-o să legitimeze toate încercările claselor înstărite de a exclude alte grupuri de la dreptul de vot. Când s-a spus: „Legea este expresia voinței generale. Toți cetățenii au dreptul să participe personal sau prin reprezentanții lor la formarea lor."[292] [293] [294][Legea este expresia voinței generale. *Toți cetățenii au dreptul* să participe personal sau prin reprezentanții lor la formarea acesteia], sau chiar mai clar: „Poporul suveran este universalitatea cetățenilor francezi." [Era] clar că sarcina probei era defavorabilă celor care doreau să-i priveze pe alții de drepturi politice. Prin urmare, tema dominantă în dezbaterile franceze privind dreptul de vot începând cu 1789 a fost în mod clar întrebarea *cine* putea vota sau fi ales și nu, dimpotrivă, cum ar trebui formate parlamentele pentru a funcționa optim și a servi în mod adecvat toate „interesele" societății.

Existau mai multe răspunsuri posibile la această provocare. Primul a constat în separarea actului de vot și a eligibilității de definiția statutului *de cetățean* și *legarea lor de anumite condiții suplimentare* , așa cum s-a făcut în legea electorală din decembrie 1789 și în textul constituțional din 1791. Acesta din urmă diferența între *cetățean pasiv și cetățean activ.* Cu toate acestea, această creație conceptuală a devenit treptat ținta criticilor în discursul public și în adunările *constituante* și *legislative,* încheindu-se astfel cu un eșec politico-lingvistic [295]. În constituțiile și legile electorale de după 1792, această distincție nu a mai apărut; recensământul nu urma să fie denumit simultan cu *cel de cetățean.* În al doilea rând, a fost posibil să se conceapă un mecanism de alegere indirectă și să se stabilească calificări suplimentare bazate pe venit pentru alegătorii de nivelul al doilea și superior. Până în 1848, acestea se regăsesc în toate constituțiile, cu excepția celei din 1793, prevederile corespunzătoare [96.] Apărarea lor argumentativă era mai ușoară deoarece statutul de *elector,* adică al membrilor înaltului *consiliu electoral ,* putea fi definit ca o funcție publică care - la fel ca cea a deputaților - necesita anumite

291 Véase *supra,* así como los escasos desarrollos en P. Rétat, „Citoyen-Subjet, Civis me", cit., pp. 83-98.

292 „Declarația Drepturilor Omului și Cetățeanului din 26 august 1789, art. 6", în J. Godechot (ed.), *Constituțiile Franței din 1789,* Paris, 1979, p. 34.

293 „Constituția din 1793, art. 7", în J. Godechot (ed.), *Constituțiile Franței din 1789 încoace,* cit., p. 83.

294 Véase H. K lay, *Zensusivahlrecht und Gleicbheitsprinzip,* Aarau, 1956.

295 De exemplu, Robespierre, 25 ianuarie 1790: *AP* 11, pp. 318-325: „ adevăratele mele diferențe care stabilesc între ele decretele care fac un cetățean activ sau pasiv, pe jumătate activ sau pe jumătate pasiv, urmând diferitele grade de avere" în funcție de diferitele grade de avere]. Despre aceasta, vezi interpretarea în J. Guilhaumou, *Limbă și politică în Revoluția Franceză,* cit., pp. 84-87; B.-J.-B. Bûchez și PC Roux, *Istoria parlamentară a Revoluției Franceze,* vol. 6, Paris, 1834, pp. 336 p. (documente ale lui Marat și Loustalot, iulie 1790); Robes pierre, 27 aprilie 1791: *AP* 25, p. 370. În „Decretul privind modul de convocare a Convenției Naționale din 11.8.1792": *AP* 48, p. 29, se spune în Art. 2: „Distincția francezilor în cetățeni activi și inactivi va fi abolită; și, pentru a fi admisă, va fi suficientă"

calități. Reala impotență politică a alegătorilor inițiali era ascunsă în spatele unor prevederi procedurale și al vocabularului tehnic. Puterea reală a proprietarilor nu trebuia să fie afișată într-un mod explicit agresiv, ceea ce nu-i diminua eficacitatea. O a treia modalitate consta în legarea statutului de *cetățean francez* de anumite caracteristici calificative (sex, vârstă, reședință permanentă, capacitatea de a se întreține, plata impozitelor, capacitatea de a citi și scrie). În acest fel, deși se accepta că conceptul de *cetățean* implica participarea politică, în realitate, se realiza excluderea unor grupuri mari de persoane de la dreptul activ de vot. Chiar și iacobinii doreau să păstreze această posibilă limitare minimă, care avea să fie dezvoltată ulterior în constituția Directoriului din 1793-1797. Această construcție necesita în orice caz, abilitatea în redactarea declarațiilor drepturilor fundamentale era esențială, deoarece libertățile și egalitatea în fața legii proclamate în acestea urmau să se aplice tuturor membrilor poporului francez. Conceptele *de français* și *peuple,* și uneori și simplul *tous,* îndeplineau această funcție.

Pe măsură ce Revoluția se retrăgea în viitor, nevoia de a ascunde lingvistic excluderea de facto a majorității populației prin cele trei metode descrise a dispărut. Până în 1830, conceptul de *cetățean* nu a reprezentat nicio provocare serioasă; era adesea chiar considerat ridicol.98 În anii 1890, notabilii privilegiați erau desemnați ca un colectiv, în principal de *criticii iacobini și sans-culottes* – adică din exterior – folosind termeni peiorativi precum *bogați și aristocrați* și, mai rar, expresii relativ neutre precum *proprietari* – ca „un francez, în vârstă de 21 de ani, domiciliat în ultimul an, care trăiește din veniturile sale sau din produsul muncii sale și care nu trăiește într-un stat domestic".

96. Pentru o prezentare generală a sistemului electoral francez, vezi P. Campbell, *Sisteme electorale franceze și alegeri din 1789,* Hamden (Conn.), 2 1965.

97. Vezi prevederile corespunzătoare din J. Godechot (ed.), *Constituțiile Franței din 1789 încoace,* cit., pp. 83 și 104.

98. Véase R Rétat, „Citizen-Subject, Civisme", cit., p. 102 p.

99. Vezi, de exemplu, Defermon, 22 octombrie 1789: *AP* 9, p. 479: „Societatea nu trebuie să fie supusă proprietarilor, altfel ar da naștere aristocrației bogaților care sunt mai puțin numeroși decât săracii "

După 1815, dimpotrivă, aceștia au putut să-și apere pretențiile de a guverna mai deschis. Cu toate acestea, proprietarii de pământuri nu s-au articulat lingvistic ca o unitate; acest lucru a fost abordat prin reglementările succesive, din ce în ce mai severe, privind recensământul din perioada Restaurației. Aceste reglementări, împreună cu reglementările electorale tehnice, au creat o diviziune în cadrul societății notabililor, beneficiind în mod clar *clasele superioare* sau *șefii proprietăților,* care desemnau nobilimea legitimă, proprietară de pământuri, drept purtătorii lor de cuvânt.100 „Regele proprietății" a condus.101 Lupta comună împotriva acestor restricții a creat condițiile pentru ca autodenumirile grupurilor industriale și intelectuale - în sensul cel mai larg - ale orașelor să le *definească contururile și să le sporească capacitatea de integrare. În acest scop* , termenul *de clasă medie* era mai potrivit decât *cel de burghezie.101*

Pentru o scurtă clipă, fronturile conceptuale din Franța au aproximat situația engleză și s-a părut că o largă alianță a tuturor forțelor „burgheze" preluase puterea odată cu Revoluția din Iulie. Cu toate acestea, noi fisuri au apărut foarte repede când legile electorale din martie și aprilie 1831 au dezamăgit speranțele multor grupuri burgheze de a participa la putere. Extinderea modestă a recensământului din Monarhia din Iulie a fost insuficientă pentru a-i include pe micii muncitori - care sunt săracii - în rândul *clasei de mijloc privilegiate* . Defermon îi răspundea aici lui Dupont de Nemours, fostul colaborator al lui Turgot, care spunea: „Pentru a fi elector, trebuie să deții proprietăți, trebuie să deții un conac. Treburile administrative privesc proprietățile, ajutorul acordat săracilor etc. Nimeni nu este interesat decât cel care deține proprietăți." Numai proprietarii de proprietăți pot fi electori. Cei care nu dețin proprietăți nu fac încă parte din societate, dar societatea le aparține. [Pentru a fi elector, trebuie să deții proprietăți, trebuie să ai o casă.] Treburile administrației - privesc proprietatea, ajutorul acordat săracilor etc. Nimeni nu are niciun interes în acest sens în afară de proprietarul imobilului; numai proprietarii imobilului pot fi alegători. Cei care nu dețin proprietăți nu aparțin încă societății, dar societatea le aparține] (W.). Vezi și Robespierre, 25 ianuarie 1790: *AP* 11, p. 322: „Dar bogații, oamenii puternici au raționat altfel. Printr-un abuz ciudat al cuvântului, au atașat anumitor obiecte ideea generală de proprietate; S-au proclamat singuri proprietari, au susținut că numai proprietarii sunt demni de numele de cetățean].

100. Citat în F. Ponteil, *Clasele burgheze...,* cit., p. 78 (fără sursă citată).

101. HG Haupt, *Sozialgeschichte Frankreichs since 1789,* Frankfurt dM, 1989, p. 117. Cea mai bună prezentare generală a complicatelor legi electorale ale monarhiei censitare poate fi văzută în R. Rémond, *Political life in France since 1789,* cit., vol. 1, pp. 276-310.

102. Vezi M. Fischer, **Mittelklasse als politischer Begriff in Frankreich seit der Révolution** , Göttingen, 1974. Autorități autonome. Alte conflicte au apărut din faptul că chiar și așa-numitele * *capacités**, funcționari instruiți în slujba statului, au obținut doar parțial dreptul de vot. Formulările folosite de fracțiunea majoritară pentru a atribui capacitate politică doar celor cu drept de vot sufereau de pe urma faptului că grupurile mai puțin bogate le puteau aplica pe bună dreptate sieși: acestea posedau bunăcuviință, facultatea de judecată și, mai presus de toate, puneau bazele regimului prin participarea lor fizică la Garda Națională. Legea

electorală a rupt astfel unitatea clasei de *mijloc (*bourgeoisie*, *proprietarres*)* în numeroase aspecte. A devenit un butoi cu pulbere în loc să fie - ca în Anglia - liantul clasei de mijloc [296]. Semantic , diviziunea a fost exprimată în numeroase stratificări adjectivale *(*grande*, *moyenne*, *petite bourgeoisie** etc.). În termeni politico-lingvistici, nici *burghezia dominantă, nici cea exclusă* nu au reușit să monopolizeze cu succes denumirile grupurilor integratoare. Cu cât reforma electorală a fost amânată mai mult timp – în jurul căreia intensitatea conflictului a crescut în anii 1840 – cu atât cei excluși au devenit mai receptivi la conceptele de democrație radicală. Terminologia revoluționară, precum și conceptul de *cetățean,* au început să revină în limbajul politic cotidian, iar până în 1848 erau mai relevante ca niciodată. Era deja prea târziu când exponenții mai moderați ai regimului orleanist au ajuns la concluzia că clasele de mijloc inferioare puteau fi câștigate – conform modelului englezesc – ca parteneri într-o alianță împotriva proletariatului [297]. Istoria a trebuit să se repete, nu ca o farsă, ci ca o luptă brutală de exterminare împotriva muncitorilor parizieni, înainte ca proprietarii de pământ urbani și rurali să fie gata să se conceapă ca o forță unificată.[298] [299].

Ultima încercare a politicienilor francezi din clasa de mijloc de a exclude proletariatul urban mobil, prin legea din 31 mai 1850 , a eșuat din cauza nevoii de popularitate a lui Napoleon al III-lea.
care a apelat cu succes la simbolurile și vocabularul reînviate ale Revoluției. Nicăieri altundeva în Europa regimul *clasei moderne nu a fost adus* în prim-plan într-un mod mai frapant, dar, în mod similar, nicăieri altundeva nu și-a pierdut credibilitatea atât de repede ca în Franța.

Germania. Numai prin comparație devine evidentă dificultatea - obstacolelor pe care clasele de mijloc germane au trebuit să le depășească pentru a se concepe ca o forță unificată și a fi luate în considerare în procesul decizional politic. Acest lucru rămâne valabil chiar și fără a se lua în considerare faptul că până în 1848 nu exista o instituție centrală care să fi putut exercita o influență unificatoare asupra aspirațiilor politice și lingvistice, așa cum s-a întâmplat, de exemplu, cu Parlamentul britanic. În cazul statelor

296 Véase F. Ponteil, *Les classes bourgeoises...* , cit., p. 6.3.

297 Véase, de exemplu, V Cousin, „Des Principes de la Révolution Française et du Gouvernement Représentatif": *Revue des Deux Mondes* (nueva época), 10 (1851), pp. 5-46, espec. p. 34 urm., 43; A. de Tocqueville, Suveniruri, ed. de JP Mayer, Paris, 1978, p. 39 urm., 46 57, 84 urm. [Véase A. de Tocqueville, *Recuerdos de la Revolución de 1848* , Trotta, Madrid, 1994.
|

298 Studiile literare ale lui D. Oehler arată că burghezia franceză nu era complet mulțumită de „succesul" său, ci a avut nevoie de câteva decenii pentru a elabora evenimentele din iunie, parțial înlocuindu-le, parțial schimbându-le: *Ein lio llensturz der Alten Welt. Zur Selbsterforschung der Moderne nach dem Juni 1848,* Fránclon dM, 1988.

299 În acest sens, studiul detaliat al lui P. Raphaël, «La loi du 31 mai 1850»: *Kc vue d'historie moderne et contemporaine* 13 (1909-1910), p. 277-304; *ibid.,* 14 (19 io), p. 44-79, 299-331; R. Balland, «De l'organisation à la restriction du suffrage universel

individuale, se pot cita, de asemenea, suficienți factori care au făcut improbabilă o autoafirmare politică de succes a „burgheziei" germane pe model englezesc sau francez.

În timp ce o mare parte din situația cu care se confruntau *clasele de mijloc* engleze și *clasele moyennes franceze* în anii 1830 era rezultatul a sute de ani de evoluție sau al unei cuceriri revoluționare ireversibile, în Germania, prin contrast, aceasta trebuia realizată prin luptă într-o perioadă de timp relativ scurtă, între reformă și revoluție, și apărată cu tenacitate. Libertatea activității economice și egalitatea drepturilor civile, a drepturilor fundamentale și a constituțiilor - nimic din toate acestea nu părea evident sau garantat.107 În acest context, birocrații din sudul Germaniei au reușit să elaboreze constituții liberale doar într-o cursă contra cronometru înainte ca Metternich să poată impune condițiile sale restrictive privind „moșia".108 Și numai datorită abilității lor tactice, notabilii din teritoriile prusace de pe Rin au reușit să păstreze suficient de mult timp esența constituției municipale napoleoniene și cetățenia *[Staatsbürgertum]* moștenită din *codul civil* în fața intervențiilor restaurative ale guvernului de la Berlin înainte de a trece la ofensivă în parlamentele provinciale din anii 1840.109 Oriunde au fost înființate sau convenite organisme reprezentative

en France (1848-1850)», en J. Drci (ed.), *Réaction et suffrage universel en l-'rance el en Allemagne (1848-1850),* Paris, 1963, p. 67-180.

107. Para una panorámica véase D. Grimm, *German Constitutional History 1776 1866,* Francfort dM, 1988.

108. Vezi P. Nolte, **Formarea statului ca reformă socială***. *Reforme politice în Prusia și statele germane de sud 1800-1820,* Frankfurt pe Main, 1990.

109. Vezi K.-G. Faber, *Die Rheinlande zivischen Restauration und Revolution. Probleme der rheinischen Geschichte von 1814 bis 1848 im Spiegel der zeitgenossischen Publizistik,* Wiesbaden, 1966; E. Fehrenbach, «Rheinischer Liberalismus und gesellschaftliche Verfassung», în W. Schieder (ed.), *Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormarz,*

Cerințele impuse de sistem, pretenția de extindere a competențelor (gestionarea bugetară și responsabilitatea ministerială) s-au ciocnit cu încercarea de a crește ponderea „claselor de mijloc" prin reformă electorală. Realizarea simultană a ambelor pretenții era imposibilă - decât prin mijloace revoluționare. La urma urmei, în Germania , cu excepția Camerei a Doua din Baden, nu exista parlament care să nu fie organizat conform principiilor (neo)estamentale . Acest lucru a dus și la conflicte strategice pentru liberali. Aceștia trebuiau în permanență să decidă dacă să urmărească o îmbunătățire a reprezentării proporționale în cadrul sistemului de clase sociale sau dacă era mai bine să lupte pentru o reformă imediată, adică pentru o reconstituire pe baza unui sistem bazat pe proprietate.

M-am referit la acest context instituțional binecunoscut deoarece a modelat nefavorabil cadrul argumentativ în care politicienii reformatori liberali din Germania trebuiau să opereze. Legea existentă și conflictele legate de obiectivele pe care le implica au determinat – conform tezei – alegerea cuvintelor într-un mod care s-a dovedit a fi dăunător autoafirmării „burgheze" în luptele politice pentru putere.

În funcție de situația tactică, liberalii pre- *Vorniái* fie acceptau vocabularul „de stare" pentru a ajunge la acorduri cu monarhi sau miniștri cu tendințe restauraționiste, fie îl respingeau și îl înlocuiau cu terminologia „cetățeniei", cu orientare franceză, atunci când statul demonstra slăbiciune sau când vedeau ca posibilă o alianță promițătoare cu oficiali reformiști · Interlocutorii lor principali erau întotdeauna birocrația ministerială, monarhul însuși sau clica curții. Dezvoltarea limitată a negocierilor publice însemna că nu merita să se apeleze public la potențialul mobilizator al anumitor denumiri de grupuri integratoare, așa cum au făcut *liberalii* cu conceptul de *clasă de mijloc* în 1831–1832. Locurile potrivite pentru astfel de încercări erau presa și publicitatea, nu sfera publică.

Gottinga, 1983, pp. 272-294; de asemenea, contribuția lui R. Boch în volumul menționat anterior și bibliografia furnizată în acesta.

110. Despre Baden: M. Horner, *Die Wahlen zur badischen zweiten Kaininer un \\>t mărz,* Göttingen, 1987.

111. Exemple de alegerea „strategică" a cuvintelor în L. Camphaiiscn din .nx> 1845: J. Hansen (ed.), *Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bciu, gung 1830-1850,* voi. 1 (1919), retipărire. Osnabrück, 1967, p. 759 s., 835 s.

112. Acest lucru este valabil mai ales pentru Prusia, unde exista o singură „publicitate interstatală"; vezi H. Obenaus, *Anfänge des Parlamentarisnius in Prenfsen Ins IS is,* Düsseldorf, 1984, pp. 401-418, 539-551; citatul p. 549.

113. Vezi, de exemplu, C. v. Rotteck, «Census», în Id. și (k I h. Weicker, *Stunts / < »/ con...,* cit., vol. 3, [2] 1846, pp. 145-158, aici p. 155: «Căci clasa de mijloc va fi cea care va participa la alegeri [...], ceea ce este de dorit peste tot, deoarece în aceste clase tu< di.r.»

dezbateri parlamentare. În schimb, s-au purtat mici războaie semantice extenuante, în care toate părțile au încercat să folosească în scopurile lor ambiguitatea conceptului de *Bürger,* a cuvintelor compuse cu „clasă, stare" *[Stand],* chiar și a expresiilor precum „clase de locuitori".

Natura deschisă a aproape tuturor conceptelor legate de statutul de *Bürger* și de organul reprezentativ a necesitat o vigilență constantă . *Bürger* putea fi *Staatsbürger (cetățean)* sau un locuitor al orașului cu privilegii politice care se angaja în profesii „burgheze". În primul caz, un fermier putea fi numit și „burghez", așa cum era cazul, de exemplu, în provincia prusacă Rin; în al doilea caz, *Bürger* era limitat la orașe, ca în restul Prusiei. Statutul de *Bürger* , definit inițial în termeni de stat și teritoriu, a fost ulterior determinat în termeni politici și juridici. Putea fi limitat la egalitatea drepturilor civile (renană) sau putea include dreptul la participare politică ca un drept fundamental (orașe prusace) .[114] Aceste patru opțiuni apăreau în legile și constituțiile diferitelor state germane în combinații și cu nuanțe variate. Amestecul confuz era deosebit de copleșitor în locurile în care vechile tradiții juridice bazate pe stat se suprapuneau cu codificări absolutiste sau napoleoniene, cum ar fi provincia prusacă Rin. Conceptul de *„Bürger"* și termenii săi compuși prezentau un risc atât de mare de a fi ulterior redefiniti într-un mod nedorit, încât liberalii proeminenți au încercat să renunțe complet la astfel de expresii atunci când, în 1843–1845, a fost dezbătută modificarea legii administrației locale și a devenit necesar să se stabilească cine avea drept de vot. Proprietarii burghezi și-au văzut aspirațiile la putere împlinite prin legea electorală cu trei clase, consolidată în continuare de prevederi bazate pe proprietate.

Este locul unde principiile capacității și seriozității se regăsesc într-o măsură mai mare...-. Alte citate adnotate ale lui *Mittelstand* etc. pot fi găsite în publicitatea liberală a *secolului al VI-lea,* în M. Botzenhart, *Deutscher Parlamentarismus in der Revolut ioiiszeil ISIS* I.S'SO, Düsseldorf, 1977, pp. 68, 77-82. W. Conze, «Mittelstand», în O. Brunner *și alții* (<ds.), *(leschichtliche Grundhegriffe,* cit., vol. 4, pp. 49-92, 62-81.

114. Despre nuanțele conceptului de *Bürger* în legile prusace, în special asupra inconsecvențelor din *Allgemeines Landrecht,* vezi R. Koselleck, *Preu/len zwischen Reform und Revolution,* Stuttgart, '1981, pp. 52-61, 87-91, 570-570-5085ff,.

I 15. A se vedea H. Boberach, *„Wahlrechtsfragen im Vomarz. Die Wablrechtsanscbauung im Rheinland 1815-1849 und die Entstehung des Dreiklassenwahlrechts,* Düsseldorf, 1959, spec. pp. 92-103. Dezbaterile privind legile municipale, un exemplu perfect al confuziei pe care diferitele interpretări ale conceptului de *Bürger* au fost capabile să o producă, în (I. v. Wenckstern (ed.), *Des Siebenten Rheinischen Provinzial-Landtages Verhmilungcn* , Barmen, *1844,* pp. 52-237). Termenul juridic *(Meistbeerbte)** a înlocuit conceptul de ifi/ny? în legislație [116.] Liberalii renani nu au susținut cetățenia *[Staatsbürgertum]* pentru a asigura puterea în primării pentru o „clasă de mijloc" definită în termeni exclusivi [117.] Această politică de stabilire a unor limite precise a fost dusă la bun sfârșit într-un moment în care liberalii (în special cei din sudul Germaniei) au început să sugereze mai puternic la nivel național formarea unor alianțe largi ale tuturor

proprietarilor , inclusiv a celor mici, prin intermediul unor concepte precum *Mittelstand, Mittelklassen, Bürgerstand,* mai rar *Bürgertum™*.

Ceea ce liberalii renani au realizat la nivel municipal în spatele ușilor închise nu a putut fi reprodus în 1848 nici la Berlin, nici la *Biserica Paulistică.* Conceptul de *„Bürger"* s-a dovedit complet inadecvat în dezbaterile privind drepturile fundamentale și dreptul de vot din ambele parlamente pentru a descrie în mod satisfăcător grupuri de oameni din orice facțiune. Încercarea de a armoniza diversele concepte existente de *„Bürger" în landurile germane a dus* [la] un haos conceptual fără precedent.119 Cu toate acestea, situația suferise o schimbare.

„Oamenii care au plătit cele mai multe impozite. *"*

116. Textul din C. Engeli și W. Haus (eds.), *Quellen zum modernen Gemeindeverfassungsrecht in Deutschland,* Stuttgart, 1975, pp. 284-309.

117. În memorandumul său din 1830, în J. Hansen (ed.), *Rheinische Briefe,* vol. 1, pp. 11-81, David Hansemann a definit nucleul Mittelstand-ului *ca* fiind „negustori și industriași", în special „cetățeni urbani", în general oameni „care își desfășoară munca, oricare ar fi ea, fie ei înșiși, fie indirect prin bunuri împrumutate altuia". Această „putere a națiunii" sau „majoritate autentică" este caracterizată de „bogăție", „capacitate", „cunoștințe" *și* „influență" (vezi pp. 16, 21 și următoarele, 51, 54). Apropierea de conceptul orleaniștilor de *classe moyenne este evidentă.*

118. Véase D. Langewiesche, *Liberalismul în Germania,* Frankfurt pe Main, 1988, pp. 23, 27-34.

119. Vezi dezbaterea privind articolul 1 din Drepturile Fundamentale *[Grundrechte]* din 3-4 iulie 1848. Raport stenografic despre negocierile Adunării Naționale Constituante Germane, ed. de F. Wigard, vol. 1, Frankfurt dM, 1848, pp. 681-749. Două citate ilustrative (totodată o mărturie a conceptului de *Bürgertum):* Gravel, 4 iulie 1848, p. 736: „Expresia «drepturi depline de cetățenie» îmi este la fel de incomprehensibilă ca și expresia «germană»." Nu am înțeles-o pentru că aici dreptul de vot a fost prezentat ca un exercițiu al dreptului de cetățenie, din care deduc că dreptul deplin de cetățenie se referă de fapt la drepturi politice, în timp ce ulterior se discută de cele mai multe ori doar despre drepturile autentice burgheze/cetățenești, iar ambele lucruri sunt foarte diferite [...] Prin urmare, este necesar să se facă diferența între diferitele niveluri ale burgheziei, să se distingă burghezul/cetățeanul de cei care i seamănă, de locuitorii care au pur și simplu drepturi civile până la cei care au și drepturi politice." Giskra, *ibid.,* p. 739: „Mai mult, nici termenul Staatsbürger nu poate fi ales, din cauza terminologiei predominante în sud-vestul Germaniei, care distinge între un cetățean al unei municipalități *[Ortsbürger]* și un cetățean al unui stat *[Staatsbürger].* Din acest motiv, nu pot accepta termenul *„Bürger",* deoarece în sudul Germaniei diferența dintre *„Bürger"* și *„Staatsbürger"* este atât de des întâlnită încât am întâlni noi neînțelegeri, cum ar fi, de exemplu, ideea că doar cetățenii/burghezia urbană ar dobândi drepturile discutate aici." Vezi și

Din momentul în care a fost folosit, în etapa inițială a revoluției, ca echivalent al *cetățeanului* „prusac" și „german" , excluderea unor grupuri întregi de populație de la dreptul de vot a devenit o sarcină dificil de legitimat. Stânga democratică a știut să folosească avantajul argumentativ pe care îl oferea ; există chiar indicii că a încercat în mod conștient să-l protejeze pentru a evita orice restricții legale sau de clasă ulterioare asupra „cetățeanului". La acea vreme, apărătorii pragurilor de recensământ ridicate, în special cei reprezentați în - fațiunea „aproape deloc", și-au dat seama că lipsa unor denumiri și atribute unitare pentru stratul social de care doreau să beneficieze era un dezavantaj · În loc să lege revendicările de participare la guvernare ale *clasei medii* · proclamate de von Gagern și alții, de o serie de caracteristici pozitive accesibile tuturor, ei au definit criteriul determinant al „independenței" într-un sens negativ, prin excluderea...

H.A. Strauss, *Stat, Cetățean, Om. Dezbaterile Adunării Naționale Germane 1848/1849 privind drepturile fundamentale,* Aarau, 1947.

120. Vezi, de exemplu, Ziegert, 15 februarie 1849, raport stenografic al *Deutsche Nationalversammlung,* vol. 7, p. 5233: „Ce? Nu ne aflăm încă în *Paulskirche,* unde [...] recent, în a doua sesiune privind drepturile fundamentale, am proclamat marile principii ale dreptății și umanității: «toate privilegiile de clasă sunt abolite», «în fața legii nu există distincții de clasă», «germanii sunt egali în fața legii» [...] Și în aceeași *Paulskirche* vrem să negăm aceste principii și să expulzăm mai mult de jumătate dintre germani din comunitatea celor calificați ?" Conceptul de «popor» a fost folosit într-un sens similar cu cel de «german»; Vezi, de exemplu, Wigard, 5 ianuarie 1849, în timpul negocierilor comisiei constituționale, în R. Hübner (ed.), *Aktenstücke und Aufzeichnungen zur Geschichte der frankfurter Nationalversammlung aus dem Nachlaf von Johann Gustav Droysen,* retipărire. Osnabrück, 1967, p. 379: „1. Întrebarea fundamentală este, în cele din urmă: vrem un reprezentant al poporului; ce este poporul? Toată lumea și, prin urmare, toată lumea trebuie să fie reprezentată; nu trebuie să-i privilegiem din nou pe cei privilegiați."

121. Vezi stenogramele negocierilor adunării convocate pentru a conveni asupra constituției statului prusac, vol. 3, Berlin, 1848, pp. 1812-1820, 1866-1873: discuții asupra titlului II, art. 3 și 4 din proiectul de constituție (despre dreptul la cetățenie prusacă și egalitatea în fața legii), din 26 și 30 octombrie 1848. În proiectul de guvern, titlul II era intitulat „Despre demolările cetățenilor prusaci"; Comisia, sub președinția lui Waldeck, a insistat asupra folosirii termenului „prusac", „întrucât există o diferență între drepturile civile *[bürgcrlú he]* și drepturile cetățeniei *[staatshürgerliche],* iar drepturile fundamentale cu care avem de-a face se aplică tuturor prusacienilor" (KG Rauer [ed.], *Protokolle der vonnerbarung der von der von der von der von der von der von der von der von der von der vondenbarung). Preu/iischen Verfassung ernannt gewesenen Verfassungs-Kommission,* Berlin, 1849, p. 121 [sedinta din 17 iulie 1848]). Sesiunea plenară a acceptat în mare măsură această interpretare.

122. În deliberările comisiei constituționale, R. Hübner (ed.), *Aktenstücke und Aufzeichnungen* ..., cit., pp. 370-405, s-a deplâns întotdeauna faptul că legile privind drepturile civile și fiscale ale statelor specifice erau incompatibile și că, prin urmare, exista o lipsă a unui criteriu pozitiv utilizabil pentru abilitarea politică.

123. Von Gagern, 19 februarie 1849, raport scurt al *Deutsche Natio nalversammlung,* voi. 7, p. 5303.

grupuri profesionale specifice. În acest fel, s-au trezit nevoiți să demonstreze că acești germani erau imaturi din punct de vedere politic. A fost nevoie de mai mult curaj pentru a realiza acest tip de delimitare nepopulară în sfera

publică nou creată decât era necesar (de exemplu) în parlamentul provincial renan protejat din 1843. Abia după ce i-au redus la tăcere pe revoluționari, liberalii au realizat pentru întregul stat ceea ce fusese implementat în municipalitățile statelor renane: legea electorală a celor trei clase [300]. Această autoafirmare tardivă a *Mittelklasse* în legea electorală prusacă a fost realizată cu prețul unei competențe reduse a organelor alese și al izolării sociale, care și-a găsit expresia în termenul străin *„burghezie",* folosit atât de stânga, cât și de dreapta [301].

3.3. *Implementarea cetățeniei universale în raport cu clasele burgheze de mijloc (1850-1917)*

Începând cu aproximativ 1840 - cu unele variații de timp - autodescoperirea „burgheziei" s-a accelerat peste tot, pe măsură ce opoziția crescândă a clasei muncitoare a relegat diferențele dintre profesiile, „interesele" burgheze etc. în plan secund și a permis în schimb ieșirea în evidență a trăsăturilor comune ale claselor de mijloc. Opoziția față de „clasa celor deposedați", care de acum înainte avea să fie fundamentală, a stabilizat și simplificat semantica stratificării sociale în cele trei națiuni [302]. În consecință, problemele de traducere s-au redus. Conceptele de *clasă de mijloc,*

300 Despre sistemul electoral al celor trei clase: G. Grünthal, *Parlamentarismus /// Preufien 1848/49-1857/58,* Düsseldorf, 1982, pp. 66-95. Bibliografie suplimentară în această lucrare.

301 Poziția defensivă față de reprezentanții conservatori ai nobilimii și încercarea de a scăpa de termenul incomod *de burghezie* sunt clar prezentate în V. Beckerath, 25 octombrie 1849, *Stenographische Berichte über die Verhand lungen der durcb die Allerhõchste Verordnung vom 30. Mai 1849 einberufenen 2. Kammer,* vol. 2, Berlin, 1849, p. 854: „Deputatul de Barnim-Angermünde a căutat un motiv în prejudecata împotriva *burgheziei,* despre care a spus că în jos este întotdeauna conservatoare și în sus, dimpotrivă, radicală. Aș dori să-l întreb pe stimatul deputat dacă în această *burghezie* îi include și pe reprezentanții marii clase de mijloc a poporului, care anul trecut a luptat împotriva revoluției în parlamentele din Berlin și Frankfurt; dacă crede că și aceștia au fost radicali în sus."

302 Vezi L. v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage,* 3 vol., Darmstadt, 1959, voi. 3: *Das Kõnigtum, die Republik und die Souveranitdt der franzõsichen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848,* pp. 284-3 13, aici p. 308. Stein folosește drept sinonime „proprietari", „clasa de proprietate", *Bürgerstand, „ Bürgerstand* autentic ", „clasa de mijloc industrială", „clasa burgheză" . El folosește și *Biir gertum,* deși doar rar, ca denumire de grup referitor la întregul grup de proprietari (de exemplu, vol. 2, pp. 466 și urm.), în mod semnificativ, în legătură cu reformele electorale interne împotriva puterii exclusive a banilor în Monarhia iulie.

*Termenii *classe moyenne*, *bourgeoisie* și *Mittelstand** au fost folosiți, de la mijlocul secolului încoace, în principal pentru a desemna proprietarii oricărei clase. Criteriul independenței economice, aplicabil diferitelor contexte naționale, a facilitat comparațiile peste granițele lingvistice, [127] mai ales că conotațiile naționale , în special conținutul ideologic al componentelor cuvintelor *Bürger* și * Stand* în germană, și-au pierdut treptat relevanța practică și politică.

În acest fel, ori de câte ori a fost necesar să se traseze limite „în jos", s-au stabilit concepte descriptive care au divizat societatea pe orizontală. Acest lucru s-a întâmplat în special în jurul chestiunii legii electorale , cu condiția ca *votul universal, ca în Franța napoleonică, să nu fi fost deja impus.* Un set de criterii economice și culturale, grupate diferit în fiecare caz (categoria și cota de impozitare, proprietatea asupra unei locuințe, durata de timp de la stabilirea într-un oraș etc.), au determinat apartenența la „clasa de mijloc" sau cel puțin au permis presupunerea unei astfel de afinități cu valorile și modul de viață al acesteia, încât acordarea drepturilor politice părea justificată. Testul crucial a fost întotdeauna dacă se putea aștepta respectul pentru instituția proprietății. Recensământul, fie sub forma unor grupări complicate de alegători pe baza categoriei de impozitare, fie sub forma unor limite simple, deși rigide, bazate pe capacitatea financiară, a fost instrumentul cu care liberalii au căutat să-și păstreze clientela „burgheză" împotriva majorității bazate pe simple cifre. Dacă luăm în considerare interrelația dintre prevederile privind dreptul activ de vot și puterile organului care urma să fie ales, concluzionăm că *clasa de mijloc engleză,* până în 1867, a reușit mai bine decât oricare alta să-și apere dreptul de a participa la guvernare. Aceasta a beneficiat de faptul că conceptul englez de *cetățean,* spre deosebire de cel francez *„citoyen" și cel german „ Bürger"* , era doar slab politizat și nu prezenta nicio lacună prin care să se revendice dreptul de vot. Purtătorii de cuvânt ai *clasei de mijloc* au reușit să persevereze cu un oarecare succes în schimbarea sarcinii probei, pe care ei înșiși o impuseseră cu succes. Acest model de succes le-a permis să legitimeze apărarea obstrucționantă a drepturilor de vot inegale. În Anglia, îndemnul lucrătorilor să-și demonstreze *respectabilitatea* prin avansare socială pentru a obține dreptul de vot nu era echivalent cu respingerea principiilor enunțate cu emfază. Ca răspuns, apărătorii sistemului continental au susținut...

J 27. Vezi, de exemplu, D. Nisard, „Les Classes Moyennes en Angleterre et la Bourgeoisie en France": *Revue des Deux Mondes* (serie nouă) 4 (1849), pp. 968-997. *Clasele de mijloc engleze* sau *burghezia* sunt propuse ca model datorită inteligenței lor politice și comportamentului social în raport cu clasa muncitoare. Cei care trăiau în limite rigide ale proprietății trebuiau întotdeauna să lupte cu conștiința lor proastă. *Mișcarea „richissez-vous"* i-a expus pe liberalii francezi și germani, încă din anii 1840, reproșului de trădare a idealului *cetățeanului* sau al *burghezului* în sensul original al cuvântului,

pentru a venera, dimpotrivă, o „aristocrație a banilor". După 1848, legitimiștii, bonapartiștii și conservatorii s-au alăturat și ei criticii pretenției liberalilor la exclusivitate. În Germania, aceștia au folosit în principal termenul străin *„burghezie" în criticile lor - la fel ca și Karl Marx.* Retorica revoluționară a deceniilor anterioare și reproșurile actuale ale adversarilor au slăbit rezistența argumentelor liberale împotriva votului universal în Europa continentală mai rapid decât în cazul modelelor englezești. Mai mult, atât în cazul lui Napoleon al III-lea (1851), cât și al lui Bismarck (1867), experiențele practice cu votul universal s-au dovedit prea tentante pentru ca aceștia să se mulțumească – așa cum au făcut *conservatorii* Disraeli în 1867 – cu dreptul de vot doar pentru capii de familie.

Toate încercările de reorganizare a organelor reprezentative alese de „popor" conform criteriilor bazate pe bresle sau interese au dispărut în dezbaterile din 1848 privind dreptul de vot, în fața argumentelor în favoarea pragurilor orizontale. Deși conservatorii prusaci și britanici încă foloseau terminologia sau categoriile neo-estamentale bazate pe „interes" în pasajele ideologice ale discursurilor lor, aplicarea lor în legile sau reglementările electorale concrete privind reprezentarea proporțională era limitată. Acestea erau strategii retorice pentru a apăra și garanta nobilimii funciare prusace și *intereselor funciare britanice* un procent mai mare de locuri decât justificau numărul și puterea lor economică. Acesta a fost singurul obiectiv în care susținătorii unei varietăți de „stări", „profesii" și „interese" au obținut un succes legislativ parțial. Astfel, principiul diferențierii de clasă, economice și regionale a fost întruchipat în componența primei camere prusace și sub forma circumscripțiilor electorale britanice în reforma din 1867 [303]. Totuși, atunci când reprezentarea națiunii în ansamblu a fost dezbătută, chiar și conservatorii caracterizați de realism politic au devenit din ce în ce mai puțin capabili să realizeze ceva prin intervenții de tip romantic asupra patricienilor burghezi ai statului medieval de moșie.

Istoria Stării a *Treia* sau rețeaua de legături personale din vechea *constituție engleză* . Acest tip de reflecție a fost treptat limitat după 1867 la tratate academice, enciclopedii și publicații. Aplicarea sa practică la chestiuni legate de dreptul de vot s-a dovedit inadecvată, deoarece vocabularul „organic" pe care îl implica nu era potrivit pentru a înțelege corect forțele determinante și dinamica societății burgheze. A fost necesar doar „să se facă primele schițe ale unei încercări de a grupa figurile tipice ale economiei moderne în funcție de «profesii», astfel încât grupurile rezultate să poată fi folosite ca organisme de *electori* pentru un parlament general", pentru a te trezi, așa cum a afirmat Max

303 Vezi despre chestiunea parității în Prusia: G. Grünthal, *Parlamentarismi/-, în Preufen 1848/49-1857/58,* cit., pp. 150-174, 226-316. Despre a doua reformă electorală din Marea Britanie: FB Smith, *The Making of the Second Reform Bill,* Cambridge, 1966, în special pp. 214-225 despre alocarea locurilor.

Weber în mod controversat și neobișnuit în 1917, „confruntat cu o absurditate totală [304]". Pe de altă parte, politicienii conservatori și-au dat seama cu mult înainte de Primul Război Mondial că aspirațiile de politică internă ale „burgheziei" liberale puteau fi restricționate mai eficient prin alte mijloace decât segmentarea organismelor electorale în funcție de *interese* sau - reprezentarea proporțională a locurilor de către bresle.

După ce Primul Război Mondial a făcut atât de multe victime în toate segmentele populației, inclusiv în rândul femeilor, orice inversare a sufragiului universal era absolut imposibilă. Contrar modului în care susținătorii săi îl imaginaseră - în conflictul dintre națiuni - idealul cetățeanului *a* devenit în sfârșit realitate. Aspirația la drepturi politice egale nu a fost realizată în cele din urmă ca un drept universal al tuturor bărbaților și cetățenilor, ci mai degrabă ca o compensație pentru „egalitatea pe care statul modern o oferă de fapt tuturor cetățenilor săi permanent și incontestabil: simpla securitate fizică și minimul de subzistență vitală, iar câmpul de luptă pentru moarte " [305].

304 M. Weber, *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland* (1917), în *Gesammelte l'ohtische Schriften,* Tübingen, '1988, p. 255.

305 *Ibidem,* p. 268.

14

DINCOLO DE STATUL NAȚIONAL

STRUCTURI FEDERALE ÎN ISTORIA GERMANIEI

A vorbi despre structurile federale la Paris este cu siguranță o sabie cu două tăișuri. Chateaubriand credea că „federalismul era una dintre cele mai comune forme politice folosite de sălbatici" și acest concept i-a costat pe girondini capetele. Același lucru s-a întâmplat și cu *comunardii;* și ei erau *federaliști.* De la Revoluție încoace, acest concept a purtat, cu prudență vorbind, o moștenire ambivalentă în limba franceză. Și dacă cineva lucrează cu structuri, se confruntă cu unul dintre numeroasele concepte, în succesiune rapidă, formate cu prefixul „post-" *(post-istorie, poststructuralism).* De aceea, poate avea un efect liniștitor faptul că voi discuta doar despre structurile federale din istoria Germaniei. Înainte de a începe, voi face două scurte observații preliminare despre ambele categorii.

*Termenul german *Fédération** , în varianta sa ** Bund*, cuprinde* aproape toate grupările umane, de la căsătorie la legământul cu Dumnezeu *și* Națiunile Unite, inclusiv numeroase sindicate și organizații. Mă voi concentra acum asupra instituțiilor care își derivă sensul, sau antiteza, din relația sau opoziția lor cu Statul, în special cu modelul Statului așa cum s-a dezvoltat în Franța. Prin urmare, aceste ** Blinde* și *fédérations ** vor fi definite în termeni pre-statali, intra-statali, inter-statali sau supra-statali. Va fi luat în considerare cazul important și special al statului federal *[*Bundesstaat*]* , așa cum s-a dezvoltat în Germania, printre alte țări. Opoziția care s-a dezvoltat în secolul al XIX-lea între **confédération** și **fédération** este mai clar definită în germană, deoarece Statul este o parte integrantă a definiției. Statul poate apărea la plural — *Staatenbund, fédération des états* — sau la singular, ca cuvânt care determină sensul: *Bundesstaat,* în acest caz, desemnează în primul rând un stat care este structurat și lcd, raimente.

În ciuda nesfârșitelor conflicte juridice și politice, propoziția logică nu a fost epuizată. În ambele cazuri, cel al *confederației* și cel al *cofederației,* este vorba de o grupare de actori eterogeni care se unesc pe baza unui minim de teren comun, cu scopul de a putea acționa. Inegalilor li se acordă aceleași drepturi juridice și politice; adică, sunt grupați în jurul unui minim de

omogenitate pentru a dobândi capacitatea de a acționa.

Totuși, pentru a o menține, este necesară o altă componentă. Fiecare *federație* are nevoie de o expansiune maximă, care nu trebuie depășită nici excesiv, nici insuficient, pentru a -I GARANTA capacitatea de acțiune. După cum spunea Montesquieu: „Toată măreția, toată forța, toată puterea sunt relative. Trebuie să fim foarte atenți ca, încercând să sporim măreția reală, să nu diminuăm măreția relativă." Acest citat ne va ajuta să explicăm transformarea structurilor federale în istoria Germaniei.

REPETIȚIE ȘI STRUCTURĂ

Ce sunt structurile în contextul nostru? Structurile sunt acele condiții care fac parte din acțiunile umane și le permit prin repetarea lor. Toate acțiunile, în politică și în societate, se bazează pe o multitudine de premise repetitive. Cu toate acestea, structurile ca atare își găsesc dificil sursele, lucru pe care Fernand Braudel l-a demonstrat deja foarte bine. Sursele ne permit mai presus de toate să identificăm cazul specific, adică cel care se schimbă pe neașteptate de la o zi la alta.

Repetarea structurilor în sensul descris nu înseamnă că aceasta are loc în cercuri. Chiar și mișcarea circulară este îndreptată spre un scop, așa cum au arătat nenumărate variații de la Polibiu încoace. Structurile repetitive nu se referă nici la curbe circumstanțiale, a căror dezvoltare și direcție sunt interpretate, de asemenea, ca fiind liniare și aproape teleologice. În mod similar, ele nu fac aluzie la factorii atemporali ai naturii umane, deși acești factori permanenți sunt încorporați în structuri repetitive.

În realitate, și acesta este factorul determinant, structurile repetitive sunt conținute imediat, direct în toate cazurile concrete și în consecințele lor, în măsura în care le permit și le delimitează.

Prin urmare, ele sunt simultan diacronice și sincronice. Calitatea lor de revenire este reală deoarece sunt conținute în cazul specific. Permiteți -mi să mă refer la câteva straturi ale experienței noastre cotidiene a căror repetabilitate a condiționat tema noastră: federația.

În primul rând, trebuie să luăm în considerare limbajul, care se repetă în vorbire. Fără norme lingvistice repetitive, înțelegerea reciprocă nu este nici posibilă, nici inteligibilă și, prin urmare, nici orice acțiune. Mai exact , fără creația conceptuală germană a *Bund-ului* și a cuvintelor sale compuse, este imposibil să înțelegem istoria Germaniei. Succesiunea federațiilor, coaliților, societăților, ligilor, uniunilor și alianțelor germane se repetă constant în uzul lingvistic. La baza acestor uniuni specifice, adesea de scurtă durată, se află un model de utilizare încărcat de experiență, care se schimbă mai lent decât cursul evenimentelor politice contemporane. Modul de percepție condiționat de limbaj - și de crearea conceptelor - și, prin urmare, și de mentalitate, persistă mai mult timp, se schimbă doar lent și adesea rămâne în urma schimbărilor.

Structura repetiției în drept se adaugă primei. Legea este lege doar atunci când poate fi aplicată în mod repetat. Aceasta este baza legitimității sale. Chiar dacă legea se schimbă pe termen lung - sau rapid - trebuie să păstreze un minim de repetabilitate pentru a evita să devină nedreaptă. Crearea, găsirea și păstrarea legii au fost tocmai o sarcină constantă pentru federații de-a lungul istoriei germane. Una dintre cele mai dificile sarcini - încă din Evul Mediu înalt - pentru uniunile federale a fost reconcilierea straturilor juridice eterogene ale dreptului teritorial *(Landrecht),* cartelor orașelor *(Stadtrecht)* și dreptului feudal *(Lehensrecht)* , respectând în același timp dreptul cutumiar al proprietății și dreptul imperial. Această problemă persistă și astăzi, deoarece statul de drept liberal al modernității are, de asemenea, origini prerevoluționare. Această analogie structurală este unul dintre motivele pentru care, până în ziua de azi, în politica germană, problemele legate de legalitate și proceduri sunt împletite atât de meticulos și reciproc obstrucționat.

Strâns legate de reglementările legale, dar totodată independente de acestea, sunt structurile de repetiție a forțelor productive și a condițiilor de producție. Nicio federație nu poseda vreo capacitate de acțiune fără un minim de putere economică. Prin uniune, era posibil să se depășească potențialul pe care un singur membru al unei federații l-ar fi putut atinge individual. Veniturile fiscale, puterea financiară și, prin urmare, puterea militară a unei uniuni se bazau pe forțele productive, repetitive și, prin urmare, previzibile ale diferitelor teritorii din cadrul grupului.

În cele din urmă, trebuie menționate în mod special condițiile instituționale care, în ciuda tuturor transformărilor, au fost stabilite și reiterate de-a lungul secolelor. Constituțiile federațiilor arată cum membrii eterogeni s-au unit în jurul unui minim de teren comun. Cine alegea cei mai înalți funcționari și cât de des, cum era compus consiliul - cu voturi egale sau duble - cine avea drept de veto legal sau *de facto,* dacă o decizie ERA luată în

unanimitate sau prin vot majoritar, dacă federația era împărțită în regiuni și dacă anumiți membri aveau drepturi speciale: toate aceste întrebări au apărut de nenumărate ori în istoria germană cu mare regularitate, din Evul Mediu înalt până în prezent. În acest sens, istoria germană nu cunoaște nicio ruptură în jurul anilor 1500 sau 1800. Obiectivul a fost întotdeauna acela de a uni membrii inegali într-un cadru de egalitate minimă, suficient de instituționalizat pentru a poseda capacitatea de acțiune juridică, economică și, prin urmare, financiară și militară.

Permiteți-mi să-mi enunțăm teza în avans. Istoria Germaniei, în ciuda tuturor caracteristicilor sale comune, diferă de istoria vecinilor săi prin structurile sale federale. Este istoria multor popoare din cadrul unui imperiu – care a pătruns experiența germană – până la apariția sloganului compensatoriu „Un Popor, Un *Reich,* Un *Führer",* care a fost menit să pună capăt caracteristicii federale a istoriei constituționale germane și care – timp de doisprezece ani – a făcut-o efectiv. Federalismul nu este nici produsul, nici realizarea germanilor, ci mai degrabă rezultatul unui cadru general care a făcut posibil ceva de genul unei istorii germane. În acest sens, germanii diferă atât de mult de formațiunile statale occidentale, cât și de formele de organizare pre-statale ale vecinilor noștri estici, care au persistat până în secolul al XX-lea. Doar istoria italiană, ale cărei federații de orașe au servit drept model la nord de Alpi, prezintă o paralelă cu perioada în care autoorganizarea politică italiană – în cadrul structurii feudale a Imperiului – s-a dezvoltat în mijlocul tensiunii dintre împărat și papă, o situație cu care s-au confruntat federațiile de orașe. În cazul federațiilor italiene de orașe, împotriva cărora a luptat Frederick Barbarossa și pe care, cu toate acestea, a trebuit să le tolereze, am trecut direct la nivelul empiric.

Voi proceda în doi pași pentru a demonstra modul în care reflecțiile mele teoretice anterioare se reflectă în istorie . Mai întâi, voi schița semantica istorică [306]. Aceasta arată caracteristicile europene comune, dar

306Despre aceasta, a se vedea contribuția mea «Bund, Bündnis, Fõderalismus, Bundessta.il>•, în O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* voi. 1, Stuttgart, 1972, p. 5S2 671, și tezele cu titlul „Foderale Strukturen in der deutschen Geschichte" (Pforzheim,

Voi lua în considerare și variantele specific germane, fără de care experiența istorică de la est de Rin nu poate fi descrisă. În al doilea rând, îmi voi îndrepta atenția către istoria politică și constituțională pentru a constata apoi ce s-a schimbat în ritmul repetiției. Este superfluu să menționăm că semantica și istoria actuală sunt diferențiate doar analitic pentru a permite elaborarea raționamentului. Istoria trăită este întotdeauna ambele în același timp; este percepută și indusă lingvistic și, în același timp, este o rețea de acțiuni și reacții *care* eludează simpla exprimare lingvistică.

RUTINA INSTITUȚIONALĂ *VERSUS* ACCENTUL TEOLOGIC

Prin urmare, să examinăm mai întâi istoria semanticii federalismului. Așa cum ne-am putea aștepta, semantica federalismului în vocabularul german este atât de natură teologică, cât și juridică. În ciuda divergenței treptate a semnificațiilor lor, aceste două sfere au rămas strâns legate până în secolul al XIX-lea. Voi începe cu utilizarea termenului „relevant din punct de vedere juridic".

Deși latina oferea numeroase concepte precum *foedus, liga, uni și confoederatio,* conceptul specific german de *Bund* — la fel ca *Einung* — nu este un concept tradus. *Bund* este, de fapt, rezultatul experienței acumulate de-a lungul a două sau trei generații. Inițial, tratatele erau jurizate punct cu punct, fiecare acord individual, verbal și personal, pentru a dobândi forță juridică obligatorie. Abia după ce durabilitatea acordurilor comune fusese demonstrată a fost posibil ca suma „alianțelor" individuale să fie întruchipată, oarecum retrospectiv, în noul colectiv singular de *Bund,* care cuprindea suma tuturor acordurilor specifice.

De la mijlocul secolului al XIV-lea, *Bund* s-a transformat treptat într-un concept instituțional. De atunci încolo, acesta putea fi folosit în mod repetat ori de câte ori era nevoie să se înființeze o nouă federație . Inițial, comunitățile specifice (urbane sau rurale) erau singurii actori, iar aceasta era denumită „federație de orașe"; însă, acest lucru s-a schimbat în timp. De îndată ce

1975), retipărit în *Pforzheimer Reuchlinpreis 1955-1993, Die Reden der Preistrager,* Heidelberg , 1994, pp. 145-161. Pentru *Franța, lucrarea de pionierat a lui H. Hintze, Staatseinheit und Foderalismus im alten Frankreich und in der Revolution,* Berlin/Leipzig, 1928, retipărită cu o introducere de R. Reichhardt, Frankfurt pe Main, 1989, este esențială. Un rezumat echilibrat al istoriei luptei politice și lingvisticii poate fi găsit în M. Ozouf, „Federalism and Federation", în *A Critical Dictionary of the French Revolution, ed. de* E. Furet *și* M. Ozouf, trad. de A. Goldbammer, Cambridge (Mass.)/Londra, 1989, pp. 54-73. Odată ce o federație dobândea forță instituțională la un nivel superior de agregare, era posibil (ca în 1377 în cazul federației șvabe) să se vorbească despre „orașele federației". În acest fel, federația însăși devenea un actor, nu doar membrii săi individuali. Până în acel moment, termenul nu fusese încă supus teoretizării în cadrul dreptului

imperial.

Ce însemna o federație în cadrul dreptului imperial? Orice fel de „federație", indiferent dacă era între țărani, orașe, cavaleri, prinți sau între diferite stări, menținea un caracter ambiguu. Se situa la granița dintre legalitatea tolerată și conspirație. Motivul este că întotdeauna ocolea dreptul feudal și imperial prin stabilirea parității între semnatari, o paritate care se opunea ordinii juridice de sus în jos, ierarhiei. Acest lucru este valabil atât pentru Confederația Elvețiană, cât și pentru federația orașelor prusace care s-au unit împotriva Ordinului Teutonic. Și se aplică și ligii prinților germani pe care Frederic cel Mare a promovat-o împotriva casei imperiale Habsburgice. Paritatea fundamentală a membrilor implica un element republican în cadrul constituției Imperiului, subliminal, dar totuși prezent. Doar uniunea prinților-electori a dobândit statutul de lege fundamentală a Imperiului, motiv pentru care Bodin a interpretat Imperiul ca un guvern al aristocrației.

Termenul *Bundesrepublik* [republică federală] nu a fost inventat decât la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cu puțin timp înainte de Revoluția Franceză. Este unul dintre numeroasele concepte noi care, la acea vreme, au dezvăluit un nou orizont de așteptări politice. Strict vorbind, era o anticipare a viitorului. *Bundesrepublik,* probabil inventat ca o traducere a expresiei lui Montesquieu „ *république fédérale",* a fost un nou obiectiv *[Zielbegriff]* al Iluminismului german. Experiențele federale trebuiau reorganizate, fără a fi însă asociate în acest proces cu un „stat", pentru a transforma Imperiul într-o republică a stărilor egale cu drepturi civile universale. Voi reveni asupra acestei transpuneri a Imperiului într-o federație mai târziu.

Între timp – și cu aceasta mă îndrept spre semantica teologică – cuvântul *Bund* a suferit o transformare drastică odată cu Reforma. Luther a folosit acest concept relativ nou pentru a desemna legământul pe care Dumnezeu l-a făcut cu poporul său. Conform teologiei lui Luther despre cele *două regate* , acest legământ este complet înlăturat puterii umane. Această idee a avut repercusiuni importante asupra istoriei cuvântului și a conceptului. De atunci încolo, *Bund* s-a limitat în primul rând la limbajul teologic și, în orice caz, la limbajul protestant. Conceptul s-a depolitizat. De aceea, Liga Schmalkaldică Protestantă, care a fost creată pentru apărarea propriei confesiuni, nu a fost niciodată numită *Bund* (așa cum a fost cazul Ligii Protestante).

(forma incorectă apare în manuale). Numai Dumnezeu poate crea un legământ.

În spatele acestei depolitizări conștiente a conceptului de *Bund s-a aflat,* de fapt, o experiență amară. Masele rebele de țărani și anabaptiști s-au unit sub steagul unui *Bund.* Federațiile lor au urmărit, contrar separării luterane dintre tărâmurile lumești și cele spirituale, convergența puterii pământești și spirituale. Acordurile lor de federație au fost simultan religioase și politice, de unde și potențialul lor revoluționar - analog cu *legămintele engleze* din secolul al XVII-lea. Odată cu subjugarea țăranilor și a sectelor radicale, conotația revoluționară a conceptului de *Bund* a devenit tabu în istoria germană; în schimb, a prevalat sensul său pur teologic, spiritual. Forța greutății teologice a conceptului de *Bund* este încă prezentă în secolul al XIX-lea la Marx și Engels. Când au fost însărcinați să formuleze o profesiune de credință pentru Liga Comuniștilor *[Bund der Kommunisten],* primul lucru pe care l-au făcut a fost să schimbe titlul. În loc de cel propus, au scris *Manifestul Partidului Comunist.* Ei doreau să elimine, din punct de vedere politic și conceptual, rămășițele religioase, extrastatale și prepolitice ale conceptului de *Bund* derivat din tradiția luterană. Au reușit doar parțial, deoarece așteptările și speranțele cvasi-religioase s-au cristalizat ulterior în manifestarea teologică de până atunci *a lui Dumnezeu* în istorie, precum și în conceptul nou și revoluționar al partidului.

Este o ironie a istoriei limbajului că, în același timp în care Marx și Engels abandonau conceptul apolitic și religios de *Bund,* conceptul strict juridic de *Bund* a început o nouă traiectorie în discursul politic. Toate organizațiile care au succedat Imperiului German au fost numite *Bund:* Confédération *Rhéane* a fost botezată *Rheinbund;* federația de state care a apărut în 1815 a fost numită *Deutscher Bund* [Confederația Germană]; doar noua federație de monarhii - convenită în 1867 și 1871 a primit numele de *Deutsches Reich,* așa cum se menționează în preambul. Cu toate acestea, din punct de vedere juridic, Imperiul era, de asemenea, un stat federal, la fel ca și Republica de la Weimar și Republica Federală Germania.

De-a lungul acestei perioade, structura politică a Germaniei este - caracterizată de o trăsătură comună: din perspectiva dreptului constituțional, aceasta este – cu excepția erei hitleriste – o autoorganizare federală a statelor germane, sau *Länder,* chiar dacă legitimitatea națională și democratică a fost adăugată ca element structural, mai întâi prin votul universal pentru *Reichstag* (1867) și, ulterior, prin responsabilitatea parlamentară a guvernului comun (1918). Noul titlu *Bundesrepublik (Republică Federală)* unește cu precizie ambele linii: caracteristica federală pe termen lung, reflectată constant în istoria Germaniei, și cea de republică națională, comună întregii Europe, care a fost înființată pentru prima dată în 1918 și mai târziu, după al Doilea Război Mondial, deși într-un sens strict definit a devenit pe deplin realizată abia după 1990.

CE NE ÎNVAȚĂ RETROSPECTIA SEMANTICĂ?

Din punct de vedere juridic, conceptul de *Bund* este mai vechi decât statul modern; îl precede și, ulterior, l-a canalizat. Reorientarea teologică a spiritualizat conceptul; în această măsură, a rămas în mod specific apolitic până la utilizarea sa secularizată pentru a desemna în mod emfatic asociațiile sociale, *bündisch.* Cu toate acestea, în utilizarea sa juridică modernă, și-a pierdut valoarea emfatică.

Tocqueville a spus odată că suveranitatea federală este o operă de artă, în timp ce suveranitatea statelor este naturală. Afinitatea într-o federație abstractă, cea a unei națiuni, poartă o încărcătură sentimentală. Desigur, aceasta este perspectiva franceză și o experiență franceză. Cu rezerve, este valabilă și pentru germani. Ei se autointitulau cu emfază popor sau națiune, totodată Stat și - în orice caz, până în 1945 - *sistemul* juridic rigid al autoorganizării federale, cu lunga sa tradiție, a menținut întotdeauna un ton tehnico-pragmatic. De la Revoluția Franceză încoace, termenul *„Bund* ", ca concept politic central și important, nu a fost niciodată folosit cu emfază. În prezent, cuvântul se referă colocvial - aproape ironic - la armată.

Conceptul de *Bund* nu a devenit niciodată un simbol al autoidentificării. Este logic să vedem în această reținere, născută din deziluzie, nevoia unei politici pragmatice, care afectează și provocările federale ale Europei. Democrația are nevoie de idei sau sloganuri care promovează unitatea; minimul de omogenitate federală are nevoie de o abordare realistă. Ceva ce poate fi observat și în experiențele istorice ale asociațiilor politice din Germania. Cu acestea, trec la a doua parte.

ÎNTRE STĂRI ȘI STAT

Constituția germană a Imperiului a generat nenumărate interpretări de-a lungul istoriei sale. Putem afirma cu certitudine doar că fostul Imperiu nu a fost niciodată un stat care să acționeze ca o entitate politică cu propria armată, administrație generală și legislație în limite bine definite. Procesul politic de preluare a puterii

Deciziile nu au fost niciodată concentrate exclusiv într-o direcție dual, între împărat și parlament, așa cum s-a întâmplat, de exemplu, în cazul *regelui britanic în Parlament* . Imperiul era prea mare pentru a putea deveni stat în contextul unei societăți preindustriale.

Federațiile regionale au compensat deficitul statal. Realitatea constituțională era de neconceput fără libertatea de a se federa, pe care stările și puterile au obținut-o prin luptă și ulterior au păstrat-o. Imperiul era o arenă deschisă pentru coaliții schimbătoare. Statele imperiale erau organizate în constelații care variau frecvent în funcție de acordurile de federație. Și în cazurile de conflict între legea imperială și supunerea față de împărat, apărea un drept federal de rezistență, garantând stărilor o independență relativă. Uniunile acopereau țara ca o rețea incompletă, complexitatea lor depinzând de numărul de puteri grupate la un loc. Și, în funcție de numărul de puteri implicate, uniunile erau mai mult sau mai puțin complicate. Nenumărate variații de federații s-au format cu împăratul, fără împărat sau împotriva lui. Începând cu asocierea de necontestat a prinților-electori, scara a variat de la uniuni de prinți și societăți de cavaleri - în toate cazurile, uniuni convenite individual - la federații de orașe ca corporații și, în final, și federații de țărani, care au încercat cu încăpățânare să obțină o libertate similară de federație. Celelalte stări, însă, le-au supus.

Inițial, toate uniunile aveau loc între aceleași stări ; în acest sens, erau intra-statale. Cel mai cunoscut exemplu este Liga Hanseatică, inițial doar o uniune de negustori, mai târziu și a orașelor lor, o putere din nordul Europei în secolul al XIV-lea care s-a extins dincolo de granițele Imperiului. Cu toate acestea, progresiv, alături de uniunile intra-statale, s-au acumulat uniuni inter-statale. Rețeaua a luat apoi contur ca o federație regională, mai mult sau mai puțin densă, a tuturor stărilor dominante. Indiferent dacă obiectivele erau interese economice, garantarea păcii, controlul disputelor sau rezolvarea conflictelor politice pentru putere - toate acestea putând fi urmărite simultan - în toate cazurile, puterea a fost grupată în actori cu un nivel de agregare mai complex. Ulterior, aceștia și-au asumat funcții legate de organizarea politică din Imperiu, deși pe un teritoriu mai mic. Într-un fel, s-au apropiat de structura unui stat. Liga Șvabă, de exemplu, compusă în mod egal din prinți, cavaleri, prelați și orașe, a fost o putere europeană majoră timp de decenii în jurul anului 1500. Cu cei doisprezece mii de oameni ai săi, a zdrobit sângeros revolta țărănească, lucru pe care Imperiul nu ar fi putut să-l facă. O uniune de acest tip consta dintr-o autoorganizare politică a federaților - în principiu, cu aceleași drepturi - care erau separați de relațiile feudale și de Dieta Imperială. Membrii se uneau în jurul unor domenii pe care le reglementau în comun și se supuneau în prealabil unor acorduri încheiate prin vot majoritar. În acest fel, poziția hegemonică relativă a anumitor prinți și orașe bogate era, de asemenea, integrată în diferitele uniuni. Aceste federații nu cuprindeau în niciun caz pe deplin puterile entităților constitutive; ele interveneau doar în anumite

domenii privind drepturile și competențele lor. Acesta poate fi numit minimul instituțional, fără de care o federație s-ar dezintegra.

Pentru a evita punerea în pericol a acestui minim, alianțele erau de obicei limitate în timp. În acest fel, exista întotdeauna posibilitatea extinderii, revizuirii sau dizolvării uniunii fără a încălca legea. Uniunile funcționau în limitele fezabilității practice. În cazurile în care cadrul instituțional minim era consolidat și se obținea o mai mare coeziune spațială, asociațiile puteau deveni independente. Într-un fel, puteau fi un stat fără a-și abandona constituția federală. Atât Confederația Elvețiană, cât și Provinciile Unite au realizat acest lucru, ambele fiind situate la marginea Imperiului și, prin urmare, victorioase.

Cu toate acestea, structurile federale conțineau încă și alte prade. Rezultatul Reformei germane este adesea interpretat ca o victorie pentru stăpânii teritoriali, care și-au sporit puterea teritorială în măsura în care și-au însușit proprietăți și drepturi ecleziastice. Acest lucru este adevărat, dar a fost posibil doar pentru că s-au grupat în federații militare confesionale și împreună au protejat proprietățile dobândite. Mai mult, faptul că Germania - spre deosebire de aproape toate celelalte țări europene - a rămas divizată confesional și că această diviziune avea o bază constituțională, a reprezentat o modalitate germană de a rezolva războaiele religioase care afectau regiunea. Acest lucru a fost posibil deoarece forma constituțională federală, integrată de mult timp în dreptul imperial, putea fi utilizată. Uniunea pentru protejarea păcii și a legii era de mult timp în uz; trebuia pur și simplu să i se dea un nou caracter confesional. Doar stările care posedau proximitate imperială se puteau alătura, stările care se bucurau deja de libertatea federației tradiționale. Dacă orice subiect ar putea căuta protecție oriunde ar dori și orice autoritate, în numele protecției credinței, ar putea atrage supuși străini, „puterile", spunea Luther, „vor fi o putere și este o *confuzie zadarnică* ".

Deși lupta reciprocă de-a lungul unui secol din jurul structurii ecleziastice a Imperiului a culminat cu un război civil de treizeci de ani cu motivații religioase, care s-a transformat într-un război european între state, întregul proces a avut un viitor.

prin forme juridice federale, care erau de natură pre-statală, dar se bucurau de prezumția de legitimitate juridică imperială, în special în fața ambițiilor centralizatoare ale împăratului. Aceasta este ceea ce distinge fundamental istoria germană de consecințele războiului civil din Franța sau Anglia. În ambele țări, cealaltă religie majoră a fost suprimată, iar statul nu a acordat drepturi specifice anumitor regiuni. Rezultatul din Germania a fost foarte diferit. Federațiile și asociațiile au subminat Imperiul, dar l-au și conservat. Acesta a fost păstrat ca o uniune constituțională divizată confesional, a cărei toleranță impusă a servit ulterior drept model pentru Europa. Și, în final, o altă consecință pe termen lung: acest context stabilește și cauza pe termen lung a dualismului ulterior dintre Habsburgii catolici și Prusia protestantă.

Așadar, ce schimbări structurale au permis Imperiului, cu federațiile sale intraimperiale, să se transforme într-o singură federație, o federație de state? De nenumărate ori s-au făcut încercări de reorganizare a Imperiului printr-o structură federală, considerată mai eficientă decât cea existentă. În acest sens, împăratul Maximilian a cerut ca Liga Șvabă, în ciuda limitelor sale, să admită toate statele imperiale la cererea lor. A fost zadarnic. În mod similar, după victoria sa asupra Ligii Luterane de la Schmalkaldic, Carol al V-lea a încercat să organizeze Imperiul împărțindu-l, în sensul de „ *dezbină și stăpânește",* într-o federație saxonă în nord și o federație șvabă. A fost zadarnic. Suedezii au încercat să absoarbă Imperiul în Confederația Heilbronn în 1633. În acest context, pentru prima dată, o putere non-germană a fost integrată legal ca parte a unei federații și, mai mult, ca membru al Directoriului. A fost zadarnic. Mazarin a încercat să controleze Imperiul din interior prin intermediul primei Ligi a Rinului. A fost zadarnic. Războaiele expansioniste ale lui Ludovic al XIV-lea au zădărnicit orice cooperare cu o confederație germană care respecta practicile constituționale. El a reușit să câștige temporar doar câțiva prinți specifici. Iar Frederic cel Mare a folosit liga prinților exclusiv pentru a-și asigura interesele în nordul Germaniei, în cadrul dreptului imperial.

Nicio federație nu a reușit să înlocuiască întregul Imperiu. Patru factori au împiedicat acest lucru. *În primul rând,* cerințele instituționale minime ale federațiilor au diminuat. Aliațele au eșuat din ce în ce mai mult în a crea organisme constituționale comune, precum cele găsite în vechile uniuni, precum și în ligi și uniuni de inspirație confesională. S-a renunțat la o administrare și aplicare comună a justiției. Administrația financiară a fost utilizată doar în timp de război. În termeni moderni: federațiile, considerate o formă de organizare constituțională, au fost transformate în aliațe.

și pacte care aveau doar scopul de a proteja politica externă și interesele militare. Toate acestea au fost garantate de Pacea de la Westfalia (1648), care a asigurat *ius foederis pentru prinții germani* , tot cu cele 110 state germane.

În al doilea rând, titlurile de legitimitate au fost, de asemenea, modificate . Dreptul de a forma alianțe, care până atunci fusese intraimperial, între diferitele state imperiale - mai întâi pentru protejarea *Landfrieden*,* apoi pentru mântuirea credinței - a cedat locul unui drept de federație care acorda autorităților teritoriale recunoaștere nu doar din perspectiva dreptului imperial, ci și din dreptul constituțional și internațional. Autoconservarea, *conservatio* și *securitas* au devenit, așa cum erau date de la natură, dreptul principal. Statele puternice se refereau acum doar la starea naturală, cu reticență la dreptul imperial, așa cum observau cu resemnare micii lorzi teritoriali. Imperiul a devenit câmpul experimental al raison d'état.

Minimizarea condițiilor instituționale a fost paralelă, *în al treilea rând,* cu extinderea din punct de vedere spațial. O federație putea fi convenită doar în cadrul Imperiului, o alianță cu orice stat. Luther încă se opunea acceptării Danemarcei sau a statelor germane din sud în Liga Schmalkaldă. Extinderea spațială a crescut prea mult expunerea la conflicte. Acest lucru s-a schimbat începând cu secolul al XVII-lea. Granițele Imperiului au devenit permeabile, osmotice. Marile state teritoriale care se formau s-au extins dincolo de granițele sale sau au pătruns în Germania din exterior. Suedia cu Pomerania, Hanovra cu Marea Britanie, Schleswig-Holstein cu Danemarca, Brandenburg cu Prusia, Saxonia cu Polonia, Austro-Ungaria și, *mutatis mutandis* , Franța cu Lorena și Alsacia au pătruns în Imperiu sau, din Imperiu, au fost integrate în constelația europeană de state. Drept urmare, disponibilitatea prinților de a se alătura organizațiilor federale a scăzut, iar disponibilitatea lor de a forma alianțe independente de Imperiu a crescut. Politica cabinetului european a transformat federațiile pre-statale în alianțe internaționale.

Aceasta ne aduce la al *patrulea* punct. Pragul financiar care trebuia depășit pentru a exercita *efectiv* dreptul de a forma alianțe a crescut. Menținerea unei armate permanente, dotarea unui parc de artilerie și dotarea infanteriei cu arme de foc necesitau un număr tot mai mare de persoane de impozitat și, în consecință, mai mult teritoriu. În timp ce Liga Șvabă, cu cei doisprezece mii de oameni ai săi, era o putere europeană, Ludovic al XIV-lea a mobilizat trei sute cincizeci de mii. De atunci, dreptul de a forma alianțe a fost *efectiv restricționat* la cei...

Literal , „pacea țării" sau „a țării". În dreptul medieval, era renunțarea părților la utilizarea violenței pentru a rezolva un conflict. (Nota *7.*)

Puterile teritoriale au reușit să dezvolte capacitatea financiară a țării lor. Numărul potențialilor membri ai alianței a scăzut, în timp ce omogenitatea lor politică și constituțională a crescut proporțional. În Imperiu, contau doar principii. Primii care și-au pierdut libertatea de a forma alianțe au fost țăranii, apoi cavalerii și, în final, și orașele. Numai prin federarea cu principii puteau avea vreo influență politică, dacă era cazul. În acest sens, este semnificativ faptul că până în 1648 nu mai era posibilă includerea Ligii Hanseatice printre actorii capabili să formeze alianțe din perspectiva dreptului internațional. Aproape toate orașele hanseatice fuseseră absorbite de state teritoriale.

Districtele imperiale reprezintă excepția de la această tendință. Începând cu secolul al XVI-lea, Imperiul – adică împăratul și Dieta Imperială – a încercat să structureze întregul teritoriu în regiuni. În urma federațiilor reușite, zece districte structurate pe orizontală, mai degrabă decât pe verticală, au fost însărcinate cu organizarea administrației imperiale, colectarea impozitelor, recrutarea armatei imperiale și gestionarea sistemelor monetare, economice și juridice, precum și a organizării administrative. În unele cazuri, aceste districte au fost foarte eficiente, dar numai acolo unde nu se încadrau în sfera de influență a unor domenii teritoriale mai mari. Numai în vestul și sudul Imperiului fragmentat au dobândit o influență politică relativă, au format alianțe între ele în cadrul propriului cadru juridic și au încercat să obțină o independență „neutru-pasivă" între Habsburgi și Bourboni [307]. Au eșuat în acest demers.

Transformarea Imperiului într-o federație germană s-a realizat prin formarea unor state independente. Aceasta a fost o consecință binecunoscută a intervenției lui Napoleon. El a redus cele peste trei sute de teritorii ale Imperiului la aproximativ treizeci de state independente. Cu toate acestea, aceste state nu au fost niciodată suverane în sensul de a fi actori pe deplin autonomi.

Napoleon a creat imediat și o federație, Confederația Rinului, a cărei constituție, însă, nu a implementat-o niciodată. El a folosit doar statele individuale pentru a procura bani și trupe. Cu toate acestea, el a creat cadrul juridic pentru apariția Confederației Germane: egalitatea drepturilor între statele inegale, state care trebuiau să se pună de acord asupra minimului necesar pentru a forma o federație dacă doreau să-și păstreze vreo capacitate de acțiune. Așa cum s-a stipulat în prima Pace de la Paris, înainte de Congresul de la Viena: „Statele Germaniei vor fi independente și unite printr-un drept federal" [Statele Germaniei vor fi independente și unite printr-un drept federal]

PĂRINTELE SĂU I ORIAS IH OIN(irlo'.

[Uniți printr-o legătură federală]. Independent și totuși unit, o contradicție logică ce surprindea cu exactitate realitatea. Federația trebuia să prevină un

307 Vezi C. Schmitt, *Land und Meer* [1942], Stuttgart, [2] 1954, p. 48 [Traducere în spaniolă: *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal,* Trotta, Madrid, 2007].

stat-națiune german și totuși să păstreze un minim de identitate comună. Prin urmare, parlamentul federal de la Frankfurt era un organ de conducere în care interesele statelor membre erau decise politic și implementate birocratic - comparabil cu actualul Consiliu al Uniunii Europene de la Bruxelles. Această constituție a durat o jumătate de secol și chiar a supraviețuit Revoluției din 1848, care nu a putut fi consolidată într-un singur proces. S-a dizolvat în diferite state federate, așa cum prevedea corect Montesquieu dintr-o perspectivă structurală.

Și totuși, în cadrul federației germane de state, s-a desfășurat un proces complet diferit, unul care a oglindit federațiile caracteristice vechiului Imperiu: extinderea progresivă a unei asociații care nu mai era legitimată în primul rând în termeni confesionali sau politici, ci mai degrabă economic. Aceasta a fost Uniunea Vamală, care a reunit state dezvoltate și în curs de dezvoltare în scopul unui beneficiu comun sporit. Uniunea Vamală a ridicat pragul omogenității minime pentru a interveni economic și politic ca un actor mai complex. A creat primul parlament (1867), care a prefigurat fondarea Imperiului German. Noul criteriu de omogenitate nu mai era *cuius regio, eius religio,* ci *cuius regio, eius oeconomia.* Iar extinderea teritorială maximă putea fi atinsă doar prin excluderea Austriei. Prusia s-a ocupat de asta, dar Austria, cu teritoriile sale non-germane extinse spre sud-est, nu a fost dispusă să se supună nici principiilor liberului schimb, la care Prusia a respectat cu rigurozitate datorită intereselor sale economice. Uniunea Vamală a fost premisa economică, nicidecum fundamentul politic, pentru dizolvarea Confederației Germane, mai laxă, în 1866, odată cu Războiul Austro-Prusac, și crearea unei noi federații, mai mici, dar mai complexe.

Imperiul German a funcționat inițial cu o autoritate centrală minimă: suveranitatea formală rezida în Consiliul Federal *(Bundesrat),* un parlament al statelor pure, lucru de care s-a ocupat Bismarck, deoarece, în calitate de prusac, era orice altceva decât un naționalist german. Evoluția către statul național german a fost realizată prin puterea crescândă a Reichstagului *și* prin figura simbolică a împăratului, care, însă, la începutul Primului Război Mondial, se adresa încă „ popoarelor sale germane". Aceasta încheie retrospectiva mea asupra istoriei Germaniei.

DINCOLO DE STATUL-NAȚIUNE?

Un istoric nu și-ar permite să tragă concluzii direct aplicabile din istorie . Însă posedă o cunoaștere a experiențelor elaborată rațional, care autorizează judecăți politice. Marc Bloch a exprimat acest lucru într-un mod inegalabil în ultimele sale două scrieri, pe care le-a compus în secret, scrieri în care *etosul* științific și morala politică coincid complet.

Ceea ce ne așteaptă nu poate fi prevăzut. Însă condițiile recurente în care apare ceva nou pot fi perfect formulate. O călătorie prin istoria Germaniei ne-a învățat, cel puțin, că presupunerea inițială conform căreia federațiile pot fi

definite și evaluate doar luând ca exemplu un stat nu trebuie să fie singura perspectivă. Analogiile cu situația actuală din Europa și dificultățile sale sunt clare. Marja noastră de manevră nu este infinită. Opțiunile pe care le oferă federalismul trebuie valorificate.

Statul-națiune nu este *telosul* istoriei și nici vreo federație anume. Istoria nu are sfârșit, dar posedă numeroase structuri care se repetă, schimbându-se simultan, adesea lent, rareori brusc.

Structurile federale se numără printre acestea. Istoria popoarelor *germane din Sfântul Imperiu Roman și* istoria poporului german în diversele sale state federale demonstrează cel puțin un lucru: statul și suveranitatea nu trebuie neapărat să convergă complet. Conceptul de suveranitate comună este inerent contradictoriu doar atunci când statul național complet omogen este scopul final. Avantajul soluțiilor federale constă în faptul că uniunea în jurul unui minim juridic și politic comun permite un maxim de autonomie pentru membri. Indiferent de ceea ce devine Europa, există un minim federal care trebuie atins nu numai economic, ci și politic și pe care trebuie să-l menținem dacă vrem să supraviețuim pe acest continent.

3. M. Bloch, *L'étrange défaite,* Paris, 1990 [trad. turnat. *Strania înfrângere: mărturie - scrisă în 1940,* Crítica, Barcelona, 2002].

EPILOG

Carsten Dutt

Reinhart Koselleck a intenționat să adauge o introducere sumară la lucrarea sa „Istoriile conceptelor" . Această introducere a avut scopul de a face un bilanț a patru decenii de muncă istorico-conceptuală: teoretico-metodologică *și metacritică.*

Materialul compilat special în acest scop – bibliografie adnotată, extrase, note – ocupă mai multe dosare: „Despre conceptul de concept"; „Istorie conceptuală versus *istoria ideilor"; „Istorie conceptuală și istorie socială"; „Analiza discursului/Istoria discursului"; „Istorie conceptuală, comparație internațională". Acestea sunt titlurile concepute de Koselleck. Ele corespund punctelor esențiale ale structurii introducerii, așa cum a schițat-o Koselleck în conversațiile de lucru cu mine. Prin urmare, pornind de la răspunsul la întrebări teoretice elementare – în special la întrebarea fructuoasă privind tipologia relațiilor dintre concepte și stările de fapt extralingvistice – a trebuit definite [trei] niveluri de relații: în primul rând, o nouă distincție între obiectivele epistemologice și metoda de cercetare a istoriei conceptelor sociopolitice și cele ale unei istorii a ideilor de stil vechi, care face abstracție de contextul social.*[308] [309]*În al doilea rând, câteva comentarii privind complementaritatea în domeniul teoriei și practicii de cercetare dintre istoria conceptuală și istoria socială* [310]*; și, în final, în al treilea rând, o discuție despre caracteristicile comune și diferențele dintre istoria conceptuală de origine koselleckiană și abordările cercetării de teren.*

111 *» I (> RIA DI < t » f J < iri ' > ■.

a semanticii istorice cunoscute sub numele de „istoria discursurilor" [311]*. Aceste reflecții urmau să fie completate de răspunsuri la obiecțiile aduse istoriei conceptuale ca program al proiectului monumental al* Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon der politisch-sozialen Sprache in

308 Vezi mai sus „Istoria conceptelor și conceptele istoriei", pp. 27-43.

309 În acest sens, vezi *mai sus,* p. 11.

310 Vezi primul articol din acest volum. Pentru citiri suplimentare: R. Koselleck, *Vergangene Zukunft,* Frankfurt d'M, 1979, p. 107-129 [trad. N. Smilg, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Paidós, Barcelona, 1993].

311 Vezi *mai sus,* pp. 47 și următoarele.

Deutschland [312]. *Ultima parte a introducerii urma să constea în reflecții asupra organizării metodologice a istoriilor conceptelor dintr-o perspectivă comparativă internațională, pe care Koselleck o considera* probabil cea mai importantă sarcină pentru viitorul *disciplinei.*

În timpul redactării disertațiilor și eseurilor din acest volum, Koselleck începuse deja să analizeze materialul pentru introducere și finalizase unele pasaje. Aceste pasaje urmau să fie revizuite, completate cu altele și, astfel, transformate până la sfârșitul lunii februarie 2006 într-un text introductiv coerent. Când, la mijlocul lunii ianuarie, a devenit cert că examenele medicale inevitabile , o internare în spital și poate o operație pe cord vor întrerupe munca lui Koselleck, am sugerat înregistrarea unei prime versiuni a introducerii pe un magnetofon. Dictarea urma să fie copiată, iar copia corectată de mine și pusă la dispoziția lui Koselleck la întoarcerea din spital, ca bază pentru munca sa.

Koselleck a acceptat; însă, copleșit de corespondența urgentă, a reușit să finalizeze doar parțial dictarea convenită. Cel puțin o înregistrare realizată pe 23 ianuarie 2006, cu o săptămână și jumătate înainte de moartea sa, stabilește structura textului introductiv: I. Despre teoria și metodologia istoriei conceptuale; II. Despre critica istoriei conceptuale; III. Descrierea secvenței articolelor sau eseurilor. Referitor la sarcina din a treia secțiune, el spune: „...pentru a pregăti cititorul pentru lectură, în acest moment ar trebui schițat pe scurt primul capitol despre teoria și metodologia istoriei conceptuale, urmat de al doilea capitol despre concepte și istoriile lor, urmat de al treilea capitol despre semantica și pragmatica limbajului Iluminismului, urmat de al patrulea capitol despre semantica istoriei."
aspecte constituționale, sociale și politice și, în final, al cincilea capitol, trecerea de la istoria conceptuală la istoria concepută.

Din păcate, nu a depășit aceste linii.

Restul înregistrării a fost dedicat unor probleme a căror discuție Koselleck o planificase pentru secțiunea din mijloc a introducerii, care era de natură metacritică. Cu toate acestea, porțiunile dictate referitoare la acest punct nu erau într-o formă publicabilă, așa că ceea ce urmează sunt doar fragmentele dactilografiate care au supraviețuit din introducere, care vor fi

312 În numeroase ocazii s-a recunoscut că Koselleck a fost adevăratul arhitect al lucrării editate de el, Otto Brunner și Werner Conze. Vezi, de exemplu, Chr. Dipper, „Die „Geschichtlichen Grundbegriffe". Von der Begriffsgeschichte zur Théorie der historischen Zeiten»: *Historische Zeitschrift* 270 (2000), p. 282-308. Pentru argumentul teoretic al lucrării de dicționar a lui Koselleck, vezi introducerea în primul volum din *Geschichtliche Grundbegriffe,* Stuttgart, 1972, pp. xiii-xxiii, precum și R. Koselleck, „Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit"; *Archiv für Begriffsge schichte* 11 (1967), p. 81-99. În convorbirea cu Christof Dipper, «Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte»; *Neue Politische Literatur* 43 (1998), pp. 187-205, Koselleck oferă o privire retrospectivă, încărcată cu elemente istorico-științifice, la originea dăruirii sale la întrebările istoriei conceptuale.

prezentate și explicate - în măsura în care este necesar.[313] [314].

Un text dactilografiat, nedatat, intitulat „Introducere: Ipoteze metodologice ale întregii istorii conceptuale", conține trei pasaje scrise independent. Primul pasaj abordează natura dependentă de ipoteze a cercetării în istoria conceptuală și necesitatea metodologică, subliniată în repetate rânduri de Koselleck, de a efectua analize ale conceptelor ca analize ale câmpurilor de concepte.

Ca orice altă istorie, istoria conceptuală are nevoie și ea de ipoteze, fără de care nu se poate formula nicio teză. Simpla acumulare de mărturii nu este istorie conceptuală.

Scopul este de a dezvălui structura semantică internă care ierarhizează câmpurile conceptuale cu concepte infra-, supra-, contra- și alte concepte similare. Numai atunci se poate verifica puterea regulatoare a anumitor concepte, fără de care niciun text sau context nu devine inteligibil.

Al doilea pasaj abordează întrebarea dacă se poate vorbi strict despre „istorie" în raport cu conceptele, adică despre modificarea lor în timp. Acest fragment dezvoltă reflecțiile pe care Koselleck le-a prezentat și fundamentat în detaliu în prima digresiune a eseului din acest volum, „Probleme istorico-conceptuale ale istoriografiei constituționale".

Strict vorbind, un concept nu mai are o istorie odată ce a fost inventat pentru a se referi la o anumită stare de fapt - cum ar fi, de exemplu, *koinonia politike* pentru cetățenia atenian. Unicitate. Nu

313 Ordinea fragmentelor urmează structura stabilită de Koselleck pentru traducere. Erorile evidente, greșelile de punctuație etc., pe care Koselleck le-a trecut cu vederea în corectarea manuscrisului pregătit de o terță parte, au fost corectate. Orice adăugiri sunt indicate între paranteze. Verificarea bibliografiei îmi aparține. Am notat doar câteva corecturi și revizuiri scrise de mână la textul lui Koselleck.

314 Vezi *mai sus,* p. 47.

Totuși , ceea ce există este istoria celui ales și receptarea acelui concept. Diacronia și sincronia sunt întotdeauna împletite. Un puls al conceptelor întruchipate se întinde de-a lungul secolelor. Încărcătură sa semantică nu poate fi eliminată și condiționează, atât ca stimul, cât și ca limitare, toate încercările ulterioare de schimbare semantică sau re-semantizare.

A treia parte, cea mai lungă din serie, abordează întrebările pe care istoria conceptuală le ridică cu privire la dublul statut al limbajului: descriere, reprezentare și articulare, pe de o parte, și constitutiv al realității istorice, pe de altă parte. Acest dublu statut se aplică atât limbajului trecutului regăsit în surse, cât și limbajului actual al istoriografiei științifice.

Toate științele pot fi clasificate pe o scară care merge de la contribuția particulară a limbajului până la contribuția aceluiași limbaj la lucrul pe care îl descrie. Nicio metodă nu scapă de necesitatea de a se poziționa undeva pe această scară între indicație și contribuția productivă a limbajului.

Istoria conceptuală leagă aceste două extreme. Ea arată, în fiecare caz, ce, cum, când și de ce a fost exprimat lingvistic ceva ca și concept. Inițial, această acțiune este strict lingvistică: cum a fost exprimat sau formulat ceva.

Dar, în același timp, însăși acțiunea lingvistică trimite la starea de fapt care a fost articulată lingvistic. În acest fel, istoria conceptuală intră în domeniul experiențelor și al așteptărilor pe care toate științele și le revendică: o analiză economică a nevoilor / o analiză socială a claselor / o analiză politică a confruntărilor / o analiză științifico-religioasă a credinței și confesiunii / o analiză statistică a seriilor (de orice fel: nașteri / decese / creșterea bolilor / opinii și convingeri / mentalități...).

Toate aceste domenii, în care experiențele și așteptările sunt traduse în categorii epistemologice, formează rețele lingvistice de indicatori chiar înainte ca obiectul să fie constituit lingvistic. Dintr-o perspectivă științifică, cadrul lingvistic al acestor experiențe se referă la stări de fapt. El întreabă despre ceea ce este sau a fost („cum a fost cu adevărat"), adică nu întreabă despre acțiunea lingvistică a ceea ce este (conform lui Gadamer, autoascunderea limbajului în vorbire [315]). Nu există nicio îndoială cu privire la modul de definire a provocării metodologice:

Cât de intensă este acțiunea lingvistică în aprehensiunea fenomenelor extralingvistice?

I. PII UGO

Și cât de intensă este contestarea principiilor non-lingvistice, care sunt cele care provoacă un răspuns lingvistic, adică conceptual?

315 Vezi H.-G. Gadamer, „Mensch und Sprache", în *Gesamnielte Werke,* voi. 2: *Hermeneutik II,* Tübingen, 1986, p. 146-154, spec. p. 150.

Istoria conceptuală deschide calea pentru verificarea empirică a acestor nuanțe.

Un al doilea text dactilografiat, de asemenea nedatat, intitulat „Despre introducerea în istoriile conceptuale", răspunde la întrebarea criteriilor pe care conceptele sociopolitice trebuie să le îndeplinească pentru a deveni concepte istorice fundamentale ale mișcării. Koselleck discută apoi diferența dintre utilizarea științifică a conceptelor moștenite și istorizarea lor, ținând cont de utilizarea tipologică a conceptului de domeniu al lui Max Weber.

Un singur lucru nu va fi posibil: renunțarea completă la concepte atunci când se transpun experiențele și judecățile în limbaj. Este evident că conceptele sunt legate de context, că își derivă sensul din concepte și contra-concepte înrudite, deoarece numai așa este posibilă autoînțelegerea și comunicarea. Conceptele devin concepte fundamentale de îndată ce orientarea lor spre scop și informațiile pe care le conțin sunt atât de intense încât devin indispensabile în uzul lingvistic comun. Atunci începe lupta pentru interpretarea lor corectă: tocmai din cauza caracterului lor de neînlocuit, conceptele fundamentale devin controversate. O istorie conceptuală normală devine astfel o istorie a conceptelor fundamentale odată ce au fost îndeplinite două condiții: caracterul de neînlocuit și natura controversată ulterioară a conceptului.

Prin urmare, istoria conceptuală ne obligă să clasificăm conceptele pentru a identifica și înțelege modul în care acestea funcționează. În acel moment, însăși categorizarea poate deveni cunoaștere. Să luăm în considerare transpunerea de către Max Weber a conceptului fundamental de „dominare" *[Herrschaft],* care căzuse aproape în desuetudine în secolul al XIX-lea. În epoca liberalismului și a democrației, acesta era rareori utilizat empiric din cauza incapacității sale de a genera consens. Cu toate acestea, Max Weber a reînviat acest concept neglijat prin crearea unei tipologii cu trei abstracțiuni de tipuri ideale pentru întreaga istorie - tipuri ideale care corespundeau - posibilelor forme de dependență ale actorilor sociali și politici. Acestea erau, de asemenea, posibilele forme de consens între diversele constelații de dominație capabile să genereze consens [316].

316 Vezi M. Weber, «Die drei Typen der legitimen Herrschaft», în *Gesammelte Auf- sätze zur Wissenschaftslehre,* ed. de J. Winckeìmann, Tübingen, [1] 1968, p. 475-488.

Este imposibil să re-istoricezi aceste tipuri de categorii încărcate de cunoaștere în timp ce sunt utilizate științific. Totuși, acest lucru nu exclude posibilitatea ca toate categoriile de cunoaștere științifică dezvoltate metodologic să poată fi scufundate în curentul schimbării lingvistice pentru a-și descoperi propria relativitate, legată de contexte.

Totuși, dilema persistă. Categoriile prin care se dobândește cunoștințe nu pot fi analizate cu o abordare istorico-conceptuală în timp ce sunt utilizate. Ambele sunt posibile, dar nu simultan.

Manuscrisul menționează apoi condițiile metodologice care permit verificarea schimbării lingvistice și conceptuale , și anume criteriile de distincție operaționale și demonstrarea lor în surse scrise:

Deși limba vorbită nu are rupturi, ci se schimbă continuu, într-un mod oarecum latent - lucru pe care Saussure l-a subliniat corect [317]- este posibil, retrospectiv, de exemplu după o sută de ani, să se determine ce s-a schimbat de fapt în acea perioadă aleasă arbitrar. Deși conceptele sunt unice în momentul inventării și utilizării lor, ele pot fi totuși clasificate categoric pe zone semantice temporale. Transformarea latinei în franceză sau italiană a avut loc într-un mod care poate fi înțeles meticulos și precis, fără ca vreo ruptură sau întrerupere să fie perceptibilă în uzul lingvistic cotidian. De asemenea, este posibil să se demonstreze diferențe categorice între noua germană standard *și* germana standard medievală, în ciuda faptului că nu se pot arăta rupturi în limba vorbită. În această situație, sunt utile doar abordările cu o bază teoretică care stabilesc criterii de diferențiere, criterii care pot fi sau nu găsite ulterior. În acest sens, doar înregistrarea scrisă a limbii ne ajută să dobândim cunoștințe imposibile fără surse scrise. Dreptul de veto asupra surselor, pe care toți istoricii trebuie să îl utilizeze pentru automonitorizare sau pentru formularea de propuneri corective, este legat în primul rând de sursele scrise. Însăși selecția enunțurilor orale din sursele scrise disponibile — de exemplu, scrisori de la persoane semi-analfabetice sau analfabetice sau jurnale ale claselor inferioare — nu poate fi, dintr-o perspectivă pur metodologică, exceptată de la examinarea limbajului așa cum este acesta exprimat în scris.

317 Véase F. de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft,* trad, ali maña de H. Lommel, Berlín, [2] 1967, p. 167.

Limitările care se extind dincolo de controlul surselor scrise sunt în mod necesar legate de teorii antropologice și generale care nu interpretează omenirea doar ca ființe scriitoare. Chiar și omenirea, ca ființă vorbitoare, transcende setul de surse scrise disponibile atunci când este tematizată, așa cum face Gadamer, de exemplu. În acest punct, istoria conceptuală joacă și ea un rol, deoarece nu numai că arată schimbarea în utilizarea cuvintelor sau în semnificațiile acestora, ci și schimbarea modului în care sunt concepute diferite experiențe, care conțin întotdeauna mai mult decât simple afirmații lingvistice de natură socială . ¹¹

După cum confirmă datarea lui Koselleck, un manuscris destinat secțiunii metacritice a introducerii exista deja în iulie 2005. Sub titlul „ Introducere în istoriile conceptuale", *Koselleck abordează critica surselor din* Geschichtliche Grundbegriffe. *Privilegiind în practica lor de cercetare „ - literatura recunoscută"* /Höhenkammliteratur/, *adică „marii teoreticieni canonizați de la Aristotel la Karl Marx", autorii lexiconului au ratat oportunitatea „de a pătrunde în limbajul politic colocvial".*[318] [319]*Aceasta încheie critica, la care Koselleck răspunde astfel:*

Obiecția ridicată împotriva istoriei conceptuale — care, ca orice - istoriografie, trebuie să procedeze selectiv — conform căreia preferă literatura larg recunoscută ca sursă este validă. Trebuie doar să ne întrebăm unde duce această obiecție.

Istoria conceptuală caută puncte de inflexiune care permit o reevaluare a peisajului lingvistic în diferite situații . Aceste tipuri de semne de schimbare, care demonstrează o forță inovatoare, pot fi descoperite doar pe o perioadă lungă de timp. Ele dezvăluie ceea ce a fost experimentat sau conceput diferit înainte și după Luther, de unde și redescoperirea Luther-ului catolic, care a permis identificarea tradiției și inovației în limbajul teologic în cadrul unei conexiuni nou/vechi. Ceea ce a fost văzut diferit înainte și după Marx, indiferent de cât de bine întemeiat ar fi, poate fi dedus mai rapid și mai ușor de înțeles din diferența sa față de Hegel decât din limbajul așa-numiților muncitori.

318 Según las indicaciones del manuscrito, în acest punct ar trebui să fie observat - „ambigüedad de todas las lenguas y concepts".

319 R. Reichhardt, «Introducere», în R. Reichhardt și E. Schmitt (ed.), *Manual de concepte politice și sociale fundamentale în Franța 1680-1820,* vol. 1/2, München, 1985, p. 63.

Firește, istoria conceptuală se poate baza și pe cel mai scăzut nivel al limbajului colocvial. În acest caz, accentul se mută pe sociologia limbajului așa cum este vorbit în diferite straturi sociale, grupuri, partide sau clase. Rolul pragmaticii și retoricii limbajului în semantică este accentuat mai intens. Prin urmare, rolul limbajelor speciale și secrete, al limbajelor tehnice, al jargonului, al analfabeților și al telespectatorilor, care devin muți, trece în prim-planul abordării metodologice. În acest moment, se pot realiza studii ample în această ordine, în acțiune cu fiecare clasă socială, *care* descriu meticulos transformarea cuvintelor și a sintaxei, care nu este legată de *limbă.* Atunci se scriu cărți groase despre schimbarea lingvistică, cum ar fi cele din 1869-1871 la Paris sau din 1791-1794, tot la Paris. Niciun istoric nu s-ar îndoi de rodnicia studiilor de acest fel. Cu toate acestea, aceste cazuri implică abordări diferite, propuneri de cercetare diferite față de cele utilizate de istoria conceptuală. Ca orice știință, istoria conceptuală are nevoie de sprijin interdisciplinar. Cu cât există mai multe cunoștințe din abordări restricționate regional sau temporal, cu atât mai rapid pot fi identificate schimbări inovatoare pe termen lung în vocabular în ansamblu. Cu toate acestea, din punct de vedere metodologic, cercetătorul limbajului colocvial operează în alte sfere. Acesta este obligat să înregistreze cu atenție polisemia fiecărui cuvânt în diversele și numeroasele sale valuri de utilizare. Totuși, din polivalența sensurilor cuvintelor, în special în utilizarea lor pragmatică în beneficiul vorbitorului, rămâne deschisă o întrebare: Ce s-a schimbat cu adevărat, când, cum și de ce? Găsirea răspunsului este provocarea pentru orice cercetător al limbajului. Și atunci literatura apreciată se dovedește neprețuită: ea înregistrează sau produce noi perspective , noi experiențe care în mod normal scapă vorbitorului obișnuit sau pe care acesta nu este încă capabil să le descopere, deoarece sarcina vorbitorului obișnuit nu este să reflecteze asupra propriilor condiții semantice sau sociale. Dacă ar face-o, ar trebui să tacă tocmai atunci când filosofii, teoreticienii, poeții, scriitorii, teologii și oamenii de știință - pe scurt, când inteligența și *Bildung-ul* sunt necesare pentru a întruchipa într-un concept ceva ce până în acel moment nu a fost înțeles, care a fost pierdut sau care a fost complet necunoscut.

Citirea lui Kant sau Hegel, Bentham sau Mill, Marx sau Freud promite în cele din urmă, prin examinarea critică a contribuțiilor lor conceptuale sau a utilizării conceptelor, mai multă cunoaștere, o cunoaștere mai bună și chiar o cunoaștere mai rapidă decât reconstrucția practicilor lingvistice, de exemplu, ale așa-numitelor clase muncitoare. La aceasta se adaugă problema domeniului de aplicare: o analiză sociolingvistică a vorbitorului mediu

În contextul său social, are nevoie, fără îndoială, de tot atâtea pagini câte lexiconul *„Geschichtliche Grundbegriffe”* a folosit pentru a investiga aproximativ 180 de concepte din antichitate până în prezent. Ar fi necesare nouăzeci de volume în loc de nouă dacă „ *Geschichtliche Grundbegriffe” ar fi completată de un studiu sociolingvistic solid.*

Totuși, obiecțiile la adresa literaturii care se bucură de recunoaștere nu afectează doar lungimea necesară, care ar trebui să fie controlabilă, ci implică și probleme metodologice alternative.

Avantajul, dar și riscul, efectuării unei analize istorice conceptuale a textelor clasice poate fi observat într-un citat de Karl Marx. În *Manifestul Comunist, el spune:* „Istoria tuturor societăților trecute este istoria luptelor de clasă [320]”. Această afirmație programatică folosește două singulare colective, a căror contribuție lingvistică constă în încapsularea unor procese extrem de complexe într-un singur concept general: și anume „istorie”, care în acest citat este un termen singularizat care anterior implica pluralul. În mod similar, dintr-o perspectivă extrem de complexă, toate societățile trecute sunt situate la un nivel în care suma vastei game de societăți distincte și eterogene de pe această planetă este întruchipată într-un concept comun. Având în vedere că singularele colective au fost derivate din unitățile empirice pe care le-au desemnat anterior și pe care le-au putut încă desemna, citatul ar putea suna astfel: „Istoriile tuturor societăților trecute sunt istoriile luptelor de clasă”. Absurditatea evidentă a unei astfel de afirmații este evidentă. Avantajul acțiunilor lingvistice asupra cărora s-a reflectat temeinic teoretic este că ne permit să obținem o înțelegere sau o cunoaștere, sau cel puțin să o provocăm, într-un mod care nu este posibil la nivel empiric.

Nimeni nu ar îndrăzni să afirme că istoriile tuturor societăților trecute au fost istorii ale luptelor de clasă; nici măcar un marxist nu ar putea îndrăzni vreodată să afirme așa ceva. Apariția unor colective unice, care întruchipează experiențe sociale și politice extrem de complexe într-un concept comun prin gruparea tuturor acestor experiențe într-unul singur, nu poate fi dedusă dintr-o perspectivă metodologică din suma tuturor acțiunilor lingvistice particulare, care pot fi legate de un număr nelimitat de situații pentru a exprima dorințe, nevoi, speranțe sau experiențe.

Obiecția față de literatura care se bucură de recunoaștere sau față de - interpretările structurale ale milioanelor de dovezi lingvistice concrete disponibile nu poate decât să afirme: există și alte căi de cercetare pe care alții le-ar putea prefera. Pentru a deriva din aceasta o preeminență ontologică a cercetării—

320 K. Marx și F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist,* în K. Marx, *Scrieri timpurii,* ed. S. Landshut, Stuttgart, 1953, p. 525.

Legătura empirică cantitativă a limbajului ar însemna transformarea unei singure scheme metodologice într- *un passe-partout* pentru toate analizele lingvistice și pentru toate istoriile.

Pe de altă parte, literatura consacrată poate fi, de asemenea, cuantificată, lucru care se întâmplă deja de ceva vreme, în special în limba franceză, cu ajutorul computerelor. Apariția, dezvoltarea și declinul conceptelor fundamentale pot fi interpretate și numărate meticulos. Dacă am aplica metode cantitative tuturor actelor lingvistice disponibile, am ajunge la o reproducere scrisă a ceea ce a fost rostit anterior.

Acestea sunt fragmentele introductive pe care ni le-a lăsat Reinhart - Koselleck. Moartea sa a împiedicat integrarea lor într-un context argumentativ complet. Cu toate acestea, este clar că ele fac parte din moștenirea științifică pe care ne-a lăsat-o moștenire prin lucrarea sa „ Istoriile conceptelor".

Heidelberg, iunie 2006

SURSA TEXTELELOR

1. „Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte", în W Schieder și V Sellin (eds.), *Sozialgeschichte în Deutschland. Entivscklungen und Perspektiven im inter - nationale» Zusammenhang,* voi. 1: *Die Sozialgeschichte innerhalb der Geschichtswissenschaft,* Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen, 1986, p. 89-109.

2. «Istoria conceptelor și conceptele istoriei», în C. Dutt (ed.), *Provocările istoriei conceptuale,* Winter, Heidelberg, 2003, pp. 3-16.

3. «Cuvânt cheie: Istorie conceptuală», în S. Jordan (ed.), *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe,* Reclam, Stuttgart, 2002, p. 40-44.

4. «Despre structura antropologică și semantică a educației», în R. Ko selleck (ed.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert,* IL *Bildungsgüter und Bildungswissen* (Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne - Sozialgeschichte, vol. 490), Klett, pp. 19 Stuttgart, pp. 11-46.

5. „«Progres» și «Declin» – Addendum la istoria a două concepte ", în R. Koselleck și R. Widmer (ed.), *Declin. Studii pe o temă istorică* (Limbă și istorie, vol. 2), Klett, Stuttgart, pp. 214–230.

6. „Schimbând granițele emancipării – o schiță conceptual-istorică", în K. Michalski (ed.), *Europa și consecințele. Conversații Castel Gandolfo 1987,* Klett, Stuttgart, 1988, pp. 51–70.

7. „Câteva întrebări despre istoria conceptuală a «crizei»", în K. Michalski (ed.), *Despre criză. Conversații cu Castel Gandolfo 1985,* Klett, Stuttgart, 1986, pp. 64-76.

ms l OK **i A', rn < oin iri < •**

8. «Patriotism. Raţiuni şi limite ale unui concept modern. În onoarea lui Dolf Stemberger», în R. von Friedeburg (ed.), *„Patria" şi „Palmii" înainte de patriotism,* Harrassowitz, Wiesbaden, 2005, pp. 535

9. „Revoluţia ca concept şi ca metaforă": *Merkur. Deutsche '/.eilschri/l Im europaisches Denken* 39 (1985), Klett, Stuttgart, p. 203-211.

10. «Despre istoria conceptuală a utopiei temporale», publicată sub titlul «Despre temporalizarea utopiei», în H.-J. Braun (ed.), *Utopias - The Possibilities of the Impossible,* Verlag der Fachvereine an den schweizerischen Hocli schulen und Techniken, Zurich, 1987, pp. 69-86.

11. „Termeni inamici", în *Academia Germană de Limbă şi Literatură. Anuar 1993,* Wallstein, Göttingen, 1993, pp. 83-90.

12. „Inovaţii conceptuale ale limbajului Iluminismului", în U. Kronauer şi J. Garber (eds.), *Drept şi limbă în Iluminismul german* (Hailische Beiträge, vol. 14), Max Niemeyer, Tübingen, 2001, pp. 4-26.

13. „Trei lumi burgheze? Despre semantica comparativă a societăţii burgheze din Germania, Anglia şi Franţa" (în colaborare cu Ulrike Spree şi Willibald Steinmetz), în H.-J. Puhle (ed.), *Cetăţenii în societatea modernă. Economie, politică, cultură,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991, pp. 14-58.

14. „De această parte a statului-naţiune. Structuri federale ale istoriei germane": *Transit. European Review* 7 (1994), New Critique, Franţa, pp. 63-76.

INDICATOR ANALITIC**********

Aceleración *(accelerare):* 31, 96, 140 ss., 168, 170
Acontecimiento *(eveniment):* 13-16, 19 s., 30 s., 41, 167, 194, 204, 206, 279

Concept *(concept):* 29, 41
— Concepto de compensación *(concept de compensare):* 219 s.
— Concepto de movimiento *(concept de mișcare):* 119, 146, 219 s.
— Concepto fundamental *(concept de bază):* 37 pp., 46, 211, 213
— Concepto reflexivo *(Reflexions-begriff):* 105, 118, 162
— Contraconcepto *(concept opozițional):* 47, 191-193, 203, 297

Democracia *(Democrație):* 87, 163 pp., 219, 222, 284
Diacronia, diacronic *(Diachrony, diachronf.* 19-26, 46, 165, 296)

Estado *(Stat):* 34-38, 212, 217 s., 222 s., 277-291
Estado de cosas *(fapt):* 32, 38,45

Expectativa, horizonte de expectativa *(Erwartung, Erwartungshorizont):* 37 p., 46, 99, 105 p., 115, 164, 220, 222 p., 282, 296
Experiență, experiencia *(experiență, spațiu experiențial):* 17 pp., 25, 29 pp., 36, 38, 45 pp., 96, 101, 105 pp., 109 pp., 112, 125, 162, 167, 177 pp., 184, 189, 219, 222, 234, 296
Extralingüístico *(extralingvistic):* 14-16, 18, 31 s., 38, 296

Lenguaje, lingüístico *(limbaj, lingvistic):* 12-18, 23, 30-32, 38-41, 45, 81-82, 204, 234, 296, 300

Metafora, metafórico *(Metaforă, metaforică):* 97, 100-103, 166, 170, 201 pp.

**********Elaborat de Luis Fernández Torres.

Modernidad *(Neuzeit):* p. 109, 112, 135, 137, 151, 162, 192, 195, 205, 208

Pueblo *(oameni):* 43, 73, 87-89, 100, 103, 107, 125, 147, 196, 264, 271, 280, 290

Repetiție, structuri ale repetiției/ structuri repetitive *ÇWiederholong/Wiederholungsstructeri):* 25, 30 s., 216, 278 s.

Sincronie, sincronic *(Synchronie, sincronie* 19 s., 25, 46, 165, 296).
Colectiv singular *:* 42, 106, 164, 212 pp., 216 și următoarele.

Temporalizare *(Verzeitlichung):* 104 s., 174, 177, 179 s.

Timp (Z<v7): 13.97, 102, IOS, 107, 132 secunde, 140 secunde
— Trecut *(Medie):* 16,29, 97, 102, 136, 178, 180, 182,
— Prezent *(Gegenivart)-*. 19.97, 141, 175,
— Futuro *(Zukunft)-*. 36 p., 46, 77, 79, 97, 99, 101 p., 105 p., 110, 131, 135, 139, 142, 167, 171, 173 p., 178 p., 185 p., 19208 p., 1985 p.

INDEX DE NUME

Adorno, Joi Miercuri: 71
Augustin de Hipona: 100
Alewyn, R.: 75
Alff, W: 105
Althorp, Lord: 260
Altmann, A.: 57
Aristotel: pp. 50, 132, 225, 228, 230, 299
Arndt, EM: 139, 157, 195
Arnold, G.: 56
Aschoff, L.: 68
Ast, E: 66

Bacon, E: 103, 117, 140
Bailey, N.: 239, 242
Balland, R.: 266
Barbusse, H.: 159
Barrés, M.: 157
Barruel, A. de: 210
Barth, K.: 137
Baudrillard, H.: 248 p.
Bauer, B.: 67, 123
Baumgarten, AG: 173, 181
Becker, CH: 86-89
Beckerath, H. von: 272
Beckford, V: 254
Bechler, E.: 65
Beierwaltes, W.: 201
Bellamy, E.: 182
Bentham, J.: 117, 174, 182, 300
Benz, R.: 89
Bernardo de Claraval: 100
Besson, W.: 138
Biedermann, FK: 203
Bill, M.: 83
Birtsch, G.: 153
Bismarck, O. von: 273, 290
Blackstone, \'<2: 256 p.
Bloch, E.: 182 p.
Bloch, M.: 11.291
Block, M.: 248 pp.
Blumenberg, H.: 105, 201
Bluntschli, JC: 24, 62, 237, 239
Boberach, H.: 269
Boch, R.: 268
Bodeker, HE: 64
Bodino, J.: 282
Bohrer, K.-H.: 66 pp.
Bollacher, M.: 82
Borchmeyer, D.: 53
Bormann, C. von: 201
Botzenhart, M.: 269

Brater, K.: 237, 239
Braudel, E.: 30, 278
Braun, W. von: 183
Bruford, W. H.: 52
Brunner, O.: 11, 24, 53, 55, 98, 100, 131, 152, 158, 161, 227, 269, 280, 294
Bûchez, BJB: 263
Biichner, G.: 80
Buck, G.: 55
Burckhardt, J.: 70, 72, 134, 137, 141, 186
Busch, W.: 80, 83, 177
Busse, D.: 47
Büttner, E: 79

Calonne, CA de la: 262
Campanella, T.: 172
Campbell, R: 264
Campe, JH: 145, 150
Cannon, J.: 256
Carol I al Angliei: 181
Carol al V-lea: 287
Carr, D.: 84
Cassirer, E.: 104, 202
Chambers, E.: 242
Chateaubriand, ER. din: 277
(liignola, S.: 48)
(Inr.iic. IR: 257)
(oțel: 2 19, 225
<a>bb.ui, A.: 259
Colbert, JB: 146
Colli, G.: 73, 110
Collini, S.: 257
Collins, H.: 259
Comte, A.: 10, 139
Condorcet, MJA, marchizul de: 104-107, 185, 212
Conze, W: 11, 50, 131, 269, 294
Cook, J.: 177
Copernic, N.: 166
Coșeriu, E.: 46
Cotgrave, R.: 145
Văr, V: 266
Cranborne, V: 256
Crispin, A.: 149
Cromwell, O.: 181

Briggs, A.: 260
Brougham, lord: 260
Browne, Joi: 117
D'Alemben, |.: I |6, 246
D'Anjou, R.: I 17
Dahlhaus, C.: 49, 79, 83
Dahrendorf, R.: 70
Darwin, Cap.: 67
Daumard, A.: 261
Defermon, J.-J.: 264 p.
Depping, Marea Britanie: 103
Descartes, R.: 180, 202
Deurer, W: 199
Dickinson, HT: 258
Diderot, D.: 108, 114, 146, 164, 174, 205, 219, 246
Dieckmann, H.: 206
Diemer, A.: 69
Diesterweg, E. A. W: 71
Dihle, A.: 254
Dilthey, W.: 78
Diogene: 114
Disraeli, B.: 52, 274
Droysen, JG: 83, 203, 213
Droz, JF-X.: 267
Du Bois-Reymond, E.: 66
Duckett, M.: 248
Duclerc, E.: 131, p. 229.
Dutt, C.: 48, 293
Dyche, T.: 241

Edward, N.: 120
Eibl, K.: 49
Eichendorff, J. von: 70, 84
Eichner, H.: 65
Engelhardt, D. von: 67
Engelhardt, Universitatea din: 50, 69, 72
Engelhardt, W. von: 104
Engeli, Cap.: 270
Engels, E: 37, 67, 104, 283, 301
Ersch, J.: 237
Eucken, R.: 10
Eumeo: 113

Faber, K.-G.: 267
Febvre, L.: 11
Federico I Barbaroja: 280

Federico cel Mare de Prusia: 153,
203, 212, 282, 287

Federico Guillermo II de Prusia: 212
Fehrenbach, E.: 267
Feilchenfeldt, K.: 61, 72
Felipe II: 181
Ferres Junior, J.: 48
Feuerbach, L.: 67
Feuerbach, P. J. A. von: 200
Fichte, J. G.: 37, 69, 73, 139, 195, 223
Fisch, J.: 53, 161
Fischer, M.: 265
Fitzpatrick, W. J.: 120
Fleming, C.: 52
Flitner, A.: 57
Fontenelle, B. de: 103
Fourier, Ch.: 174
Frantz, C.: 53
Freiligrath, F.: 169
Freising, O. von: 101
Freud, S.: 67, 300
Freyer, H.: 86, 88 s.
Freytag, G.: 69
Frühwald, W.: 8'0
Fuhrmann, M.: 64
Furet, F.: 262, 281

Gadamer, H.-G.: 296, 299
Gagern, H. von: 271
Gaier, U.: 81
Gall, L.: 253 s.
Gautier, P.: 247
Giel, K.: 57
Gleim, J. W: 153
Godechot, J.: 263 s.
Goebbels, J.: 195
Goethe, J. W: 49 s., 52, 55, 64 s., 73, 84, 91
Goldhammer, A.: 281
Goll, L: 159
Goquelin, M.: 249
Gorres, J.: 168
Grabowsky, A.: 68 s., 89
Grăvell, M. K. F. W.: 270
Gregorovius, F.: 10
Grey, lord: 259
Grimm, D.: 267
Groh, D.: 134
Gruber, J.: 237
Grün, K.: 70
Gründer, K.: 67, 201
Grünthal, G.: 272, 274
Guerrier, W. L.: 134
Guilhaumou, J.: 261, 263
Guillermo de Malmesbury: 153

Haeckel, E.: 67, 104
Hahn, B.: 61
Halévi, R.: 262
Hampsher-Monk, J.: 258
Hansemann, D.: 270
Hansen, J.: 268, 270
Hardenberg, CA, Baron de: 215
Harnack, A. von: 77
Hartmann, E. von: 67, 104
Hartmann, W.: 83
Haupt, H.-G.: 265
Casă, V: 270
Hegel, G. WE: 10, 28, 61, 66, 72-75, 82 pp., 105, 114, 136, 180, 185, 213, 229 p.
Heine, H.: 32, 65, 80, 119, 144
Heisenberg, V: 78
Hellen, E. von der: 136
Herder, JG: pp. 10, 55, 73, 81, 195
Hergt, G.: 64
Herodot: 136
Herrmann, U.: 74
Herz, H.: 62
Herzog, R.: 98
Hettner, H.: 203
Hiller, K.: 159
Hinneberg, R: 73
Hinske, N.: 201
Hintze, H.: 281
Hirschman, AO: 254
Hirt, F.: 159
Hitler, A.: 87, 136, 158, 196, 283
Hitze, F.: 107
Hobbes, Th.: 112, 163
Hobsbawm, E.: 157, 260

Hoffmann, ETA: 80, 9 I
Hoffmann, JG: 72
Hoffmeister, J.: 61, 66
Hofstadter, R.: 128
Holbach, PH: 205
Holderlin, E: 80
Holz, HH: 104
Horațiu: 151 secunde.
Horner, M.: 268
Hübner, R.: 83, 271
Humboldt, W. von: 42, 56 p., 66, 73, 82, 88, 215
Huxley, A.: 182
Hytier, J.: 111

Ipsen, G.: 11
Isidoro de Sevilla: 100
Isselstein, U.: 61

Jacques, C.: 248
Jahn, E. L.: 195
Jaspers, K.: 187
Jaucourt, L. de: 146, 148
Jenkinson, R.: 257
Jerome, doar: 129
Joel, E.: 159
Joerden, R.: 66
Johnson, S.: 148, 241 p., 244 Joncs, (*S.:* 4,5, 258
Junj'.ci, E.: I 17
JU i >io i, E (I 57

Kandinsky, W: S3 s.
Kaul, L: 29, .59, 104 ss., 109 ss., 1 12, 1 18, 123, 146 ss., 168, 180, 182, 184 ss., 200, 205 ss., 209, 214, 222 ss., 300
Kantorowicz, E.: 151, 154
Kapl-Blume, E.: 24
Kautsky, K.: 167
Kepler, J.: 166
Kinzer, BL: 256
Klay, H.: 263
Kleist, H. von: 80, 200
Klocker, M.: 65

Kocka, J.: 0,50, 52, 253, 2(>0)
Koebner, R.: 27 ss.
Kohl, J.: 252
Kornmann, R.: 168
Koselleck, A.: 28
Koselleck, R.: 30, 32, 39, 48, 50, 98 101, 105, 109 sec., 131, 153, 1,58, 161, 193, 213, 225, 269, 293, 297, 299, 302
Koster, HMG: 42, 215
Krey, U.: 70
Krug, W. T.: 148, 223, 253
Kuhn, D.: 55

Lagarde, P. de: 67
Lamprecht, K.: 10
Langewiesche, D.: 270
Lankheit, K.: 83
Laplace, P.-S.: 205
Largier, N.: 56
Larousse, P.: 234, 249
Lehmann, H.: 47
Leibniz, G. W: 54, 103 s., 108, 133 s., 140, 167, 180, 201, 209
Leo, H.: 213
Lepsius, MR: 50, 253
Lessing, GE: 105
Liberies, R.: 124
Lichtenstein, E.: 55 s.
Liebknecht, V: 70
Lincoln, A.: 128
Lohmann, D.: 152
Lotte's, G.: 258
Loustalot, E.: 263
Lowith, K.: 72 pp., 111
Ludwig, C.: 241
Luhmann, N.: 218
Ludovic al XIV-lea: 108, 287 pp.
Lutero, M.: 56, 140, 180 p., 207, 282, 286, 288,299
Lypp, B.: 110

Skinny, W: 229, 260
Maier, E. G.: 98 p.
Mann, E.: 68
Mann, Th.: 68, 196
Mannheim, K.: 68
Marat, J.-P.: 263
Marx, K.: 10, 33, 37, 45, 67, 72, 75, 123, 134, 139, 168 p., 181, 186, 223, 229, 274, 283, 299 p.
Mauser, *W.: 84*
Maximiliano I de Habsburgo: 287
Mayer, JP: 266
Medic, F.: 69
Meier, Cap.: 98, 161
Meier, HG: 10
Meinhold, R: 137
Mendelssohn, M.: 57, 105
Menne, A.: S3
Mercier, LS: 174-181, 184 p.
Metternich, K., Conte de: 267
Meyer, medic generalist: 70, 161
Michel, KM: 72
Michels, R.: 153, 159
Mill, JS: 256, 300
Milton, J.: 24, 62
Moldenhauer, E.: 72
Molinari, G. de: 138
Montaigne, M. de: 117
Montesquieu, C.-L. de liceu, baron din: 36, 132, 222, 278, 282, 290
Montinari, M.: 73, 110
Moro, T.: 171 pp., 178
Moser, JJ: 10
Mozart, WA: 90-93
Muhlack, U.: 78
Millier, J.: 36, 222
Millier, KD: 64
Münzer, Joi: 182

Nagel, L: 91
Napoleon al III-lea: 86, 266, 274
Napoleon Bonaparte: 122, 124, 164, 195, 289
Nettelbeck, J. Ch.: 63
Newton, L.: 180
Nicholls, D.: 254
Nicolai, GF: 159

Nietzsche, F.: 67, 72 și următoarele, 82, 110
Nisard, D.: 273
Nolte, R: 267
Novalis, FL von Hardenberg: 109, 164

Obenaus, H.: 268
Oehler, D.: 266
Oelsner, KE: 168
Orwell, G.: 182
Owen, R.: 174
Ozouf, M.: 281

Pagnerre, L.-A.: 131.229
Pâme, Joi: 139, 258 sec.
Paley, V: 257
Palmerston, lord: 260
Palonen, K.: 47
Pardon, W.: 241
Pares, R.: 254
Pascal, B.: 103
Paulino de Aquilea: 100
Paulsen, F.: 73
Perkin, H.: 243
Picht, G.: 70
Pindaro: 152
Planck, M.: 78
Platon: 56, 172, 185, 201
Pocock, JGA: 28
Poeschl, V: 152
Polibio: 98, 163, 278
Ponteil, F.: 252, 265 s.
Popper, K.: 137, 185
Post, G.: 151
Preuis, H.: 89
Pufendorf, S.: 54, 201

Rabelais, F.: 117
Raphaël, R: 266
Rathenau, W.: 86, 89
Rauer, KG: 271
Rees, A.: 243
Reichardt, R.: 260

Reinalter, H.: 161
Rendtorff, T: 64, 66
Rétat, p.: 249, p. 263.
Richelet, P.: 246, 249
Richter, M.: 47
Riedel, M.: 227 s., 238, 253
Riedl, E. A.: 83
Ritter, J.: 10, 55,201,227
Robespierre, M.: 138, 146, 148, 167, 169, 181, 263, 265
Robin, R.: 253
Roosevelt, FD: 138
Rothacker, E.: 11
Rothe, R.: 137
Rotteck, C. von: 60, 149, 237, 268
Rousseau, J.-J.: 10, 108-111, 133, 174, 176, 185
Roux, E. C.: 263
Ruppert, V: 70

Saint-Just, A. de: 194
Saint-Pierre, C.-IC de (abate): 105
Saint-Simon, C.-H. de Rouvroy, conte de: 139
Salisbury, Lord: 256
Saussure, F. de: 19, 298
Savigny, FC vs: 200
Saville, G.: 260
Schaarschmidt, L: 55 p.
Schafer, L.: 137
Scheier, Maria: 58
Scheier, Max: 56, 58
Schickele, R.: 196
Schieder, W.: 267
Schiller, E.: 65 pp., 135 pp., 180, 200
Schilling, H.: 55
Schlegel, E: 61, 65 p., 78, 139, 164
Sticlar, E: 82
Schleiniz, E A., baron de: 134
Schlesinger, W: 10
Schlieben-Lange, B.: 260
Schlõzer, AL: 228
Schmidt, HD: 27
Schmitt, C.: 11, 89, 157, 182, 289
Schmitt, E.: 249, 299
Rémond, R.: 262, 265
Schmitz, R.: 62
Sclioltz, (4(>
Schóncinaiin, B.: 158
Schopenhauer, A.: 67, 83
Schreiner, K.: 75
Schultz, Hartwig: 70
Schultz, Heiner: 32
Schulz, W: 169
Schumpeter, JA: 134
Schurz, C.: 63
Schwab, D.: 24
Schwarz, C.: 82
Schweikert, U.: 72
Seidel, p.: 66
Shaftesbury, lord: 52
Shakespeare, W.: 91
Siemens, W. von: 63
Skinner, Q.: 28
Smith, A.: 230
Smith, FB: 274
Smith, O.: 259
Sonnenberg, F. von: 150
Sonnenfels, J. von: 145
Spencer, H.: 158
Spengler, O.: 108
Spranger, E.: 86 ss.
Spree, Universitatea: 225
Stadelmann, R.: 70, 141
Stalin, L: 149, 196
Starobinski, J.: 91, 109
Stein, HFK, baron de: 67
Stein, L. von: 61, 69, 75, 139, 272
Steinbach, E: 252
Steiner, RE: 72
Steinmetz, W; 124, 225
Stern, E.: 86
Stemberger, D.: 143, 156, 252
Stirner, M.: 67
Strauss, D. E.: 67
Strauss, HA: 271
Ströker, E.: 84
Stuke, H.: 199
Suhrkamp, E: 75

Tacit: 163
Taylor, AJP: 254

Tonias, Cap.: 201
Timm, H.: 57
Tocqueville, A. de: 266, 284
Toma de Aquino: 133
Toussaint-Ouverture, FD: 122
Treitschke, H. von: 68
Trier, J.: 11
Troţki, L.: 149
Trunz, E.: 75
Tucidide: 41, 99, 132, 163
Turgot, ARJ: 104 p., 265

Valéry, R: 111
Varnhagen, R.: 72
Vico, G.: 10
Vierhaus, R.: 55 s., 59, 153
Virchow, R.: 68, 70, 75
Vogel, B.: 252
Voltaire, AFM: 108, 176, 181, 205 ss.
Vondung, K.: 78
Vosskamp, W.: 52

Wagener, H.: 196, 238, 240
Wagner, R.: 53, 67, 78, 80, 84
Walbank, F. W.: 98
Waldeck, B.: 271
Wallech, S.: 254
Wallenstein, AWE de la: 166
Weber, A.: 75 p.
Weber, Cap.: 65
Weber, H.: 158
Weber, M.: 22, 64, 187, 203, 275, 297
Wehler, H.-U.: 161, 260
Weil, H.: 55
Weinrich, H.: 193
Weischedel, W.: 59, 147
Weizsàcker, V von: 184
Weicker, C. Th.: 60, 237, 268
Wenckstern, O. von: 269
Weniger, E.: 78
Werder, L. von: 70
Werner, KF: 152, 158
Wetzel, M.: 67
Wey, E: 241
White, H.: 17, 39, 45
Widmer, P.: 98, 101, 109 s.
Wieacker, E.: 202
Wieland, Chr. M.: 57, 104, 143, 147, 150 secunde, 164, 184, 202, 211
Wigard, F. von: 270 s.
Windfuhr, M.: 144
Wirsching, A.: 257
Wolff, Cap.: 200
Wolters, E.: 159
Wundt, W: 70

Zedler, JH: 228, 235
Ziegert, A.: 271

INDICE GENERAL

Cuprins 7

1. ISTORIE SOCIALĂ ȘI ISTORIA CONCEPTELOR 9
   1. Retrospectivă istorică 9
   2. Imposibilitatea unei *istorii totale* 12
   3. Istoria în acțiune, discurs și text 13
   4. Povestea descrisă și sursele sale lingvistice 16
   5. Eveniment și structură. Vorbire și limbaj 19

2. ISTORIA CONCEPTELOR ȘI CONCEPTELE ISTORIEI 27
   1. Istoria conceptelor 29
   2. Concepte de istorie 39

3. ISTORIE CONCEPTUALĂ 45

4. DESPRE STRUCTURA ANTROPOLOGICĂ ȘI SEMANTICĂ A *BILDUNG* 49
   Avertisment preliminar 49
   1. Clarificare istorico-conceptuală 52
   2. Schiță a tipului ideal de *Bildung* 58
      2.1. *Bildung* ca autodeterminare personală 60
      2.2. *Educația* ca mod de viață 61
      2.3. Trăsături fundamentale generale ale *Bildungului* 63
   3. Bunuri culturale și cunoștințe culturale 76
   4. Perspective 85
   Excursus. Spirit și *Educație.* Două concepte ale inovației culturale pe vremea lui Mozart 90

5. „PROCES" ȘI „DECADENȚĂ". ANEXĂ DESPRE ISTORIA A DOUĂ CON EXCEPȚII 95
   I 98
   II 101
6. DEPLASAREA LIMITELOR EMANCIPĂRII. UN LOC/ înăuntru <> CONCEPTUAL BOGAT .....II i
   1. Despre semantica istorică a „emancipării .....”

2. Limitele emancipării? II

7. CÂTEVA ÎNTREBĂRI DESPRE ISTORIA CONCEPTUALĂ A „CRIZEI" ..I > 1
1. Rezumat istorico-conceptual 132
2. Trei modele semantice 13-1
3. „Criza" ca întrebare adresată tradiției creștine ..... 13'*

8. PATRIOTISM. FUNDAMENTELE ȘI LIMITELE UNUI CONCEPT MODERN 143
[Anexa 2003] 156

9. REVOLUȚIA CA ȘI CONCEPT ȘI CA METAFORĂ. DESPRE SEMANTICĂ A UNUI CUVÂNT ÎNTR-UN TIMP EMFATIC ..... 16 I
Un concept fundamental al modernității 161
Revoluția ca metaforă 166

10. DESPRE istoria conceptuală a utopiei temporare 171
Observații sistematice ulterioare 183
1. Perspective antropologice 183
2. Despre relația dintre utopie și prognostic 185
3. Despre utilizarea utopiilor în secolele al XIX-lea și al XX-lea 186

11. CONCEPTE INAMICE 189
I 191
II 194

12. INOVAȚII CONCEPTUALE ÎN LIMBAJUL ILUMINISMULUI 199
I 199
II 204
III 207
IV 214

13. TREI LUMI BURGHEZE? CĂTRE O SEMANTICĂ COMPARATIVĂ A SOCIETĂȚII SOCIETATEA CIVILĂ/BURGHEZĂ DIN GERMANIA, ANGLIA ȘI FRANȚA 225
1. Clarificări preliminare de natură metodologică și teoretico-istorică bogat 225
2. *Bürgertum, clasa de mijloc* și *burghezia* în dicționare 234
2.1. Germania 235
2.2. Anglia 240
2.3. Franța 246
2.4. Reflecții comparative 250

3. Poziții burgheze în dezbaterile privind dreptul de vot 252
3.1. Emanciparea lingvistică a „burgheziei” 252
3.2. Strategii de legitimare a claselor de mijloc burgheze (1780-1850) 255
3.3. Implementarea cetățeniei universale în fața claselor burgheze de mijloc (1850-1917) 272

14. DINCOLO DE STATUL NAȚIONAL 277
Structuri federale în istoria Germaniei 277
Repetiție și structură 278
Rutină instituțională *versus* accent teologic 281
Ce ne învață retrospecția semantică? 284
Între clasele sociale și stat 284
Dincolo de statul-națiune? 291

EPILOG: *Carsten Dutt* 293

Originea textelor 303
Indice analitic 305
Index de nume 307
Index general 315

Reinhart Koselleck (1923-2006)

A fost profesor de Teoria Istoriei la Universitatea din Bielefeld și membru al diferitelor academii și colegii științifice. Istoric, gânditor și cercetător transdisciplinar, este cunoscut ca principalul teoretician al așa-numitei „istorii a conceptelor". A fost student al lui Carl Schmitt, Hans-Georg Gadamer și Werner Conze. Este autorul unor cărți precum *Viitorul trecut* (1979) și *Straturile timpului* (2000), care nu au fost traduse în spaniolă . Printre alte distincții, a primit Premiul Sigmund Freud pentru proză științifică. Aceeași editură a publicat *lucrarea sa „Istorie"* (2010), una dintre cele mai importante contribuții ale sale la dicționarul „ *Concepte istorice fundamentale",* și *„Critică și criză: un studiu asupra patogenezei lumii burgheze"* (2007), care include ca anexă articolul „Criză", scris tot de Koselleck pentru dicționarul menționat anterior.

I [1]). h. I litze. *Chestiunea socială și eforturile de rezolvare a ei,* Paderborn, 1X77, p. 1X2.